Jürgen Habermas



Modernybės filosofinis diskursas

ALK • ALMA LITTERA

Jürgen Habermas

MODERNYBĖS FILOSOFINIS DISKURSAS

ALK • ALMA LITTERA

UDK 1
Ha 31

Versta iš: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 3. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991

This edition published with support from the Open Society Fund-Lithuania and from the CEU Translation Project of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas ir Atviros visuomenės institutas Budapešte (Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas).

Leidykla „Alma littera" dėkoja filosofui dr. Arūnui Sverdiolui už vertingas pastabas ir siūlymus rengiant spaudai šios knygos vertimą

ISSN 1392-1673
ISBN 9955-08-229-1
ISBN 3-518-28349-9

TURINYS

PRATARMĖ

„Modernybė – nebaigtas projektas" – taip vadinosi prakalba, kurią pasakiau 1980 m. rugsėjo mėnesį priimdamas Adorno premiją[1]. Ši problemiška ir įvairialypė tema manęs nebepaleido. Vykstant prancūzų neostruktūralizmo recepcijai, visuomenės dėmesį dar labiau patraukė šių laikų filosofijos aspektai – taip pat ir pagrindinė *modernybės* sąvoka, įėjusi į vartoseną paskelbus F. Lyotard'o veikalą „Postmodernus būvis"[2]. Neostruktūralistinės proto kritikos mestas iššūkis duoda tą perspektyvą, kuria remdamasis mėginu nuosekliai rekonstruoti filosofinį modernybės diskursą. Šitame diskurse modernybė jau nuo XVIII a. pabaigos yra pasidariusi *filosofijos* lygmens tema. Filosofinis modernybės diskursas daug kur susiliečia ir susipina su estetiniu diskursu. Todėl temą turėjau apriboti: paskaitose negvildenamas modernizmas mene ir literatūroje[3].

---

[1] *J. Habermas,* Kleine politische Schriften, I–IV, Frankfurt am Main, 1981, 444–464.

[2] *J. F. Lyotard,* La condition postmoderne, Paris, 1979 (vok.: Wien, 1982); plg. dar: *A. Honneth,* Der Affekt gegen das Allgemeine. – Merkur, 430, Dez. 1984, 893 ir tt.; *R. Horty,* Habermas and Lyotard on Postmodernity. – Praxis International, Vol. 4, Nr. 1, 1984, 32 ir tt.; taip pat žr. mano atsakymą: *J. Habermas,* Questions and Counterquestions. – Praxis International, IV, Nr. 3, 1984.

[3] Plg. *P. Bürger,* Zur Kritik der idealistischen Ästhetik, Frankfurt am Main, 1983; *H. R. Jauß,* Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno. *L. v. Friedeburg, J. Habermas* (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt am Main, 1983, 95 ir tt.; *A. Wellmer,* Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt am Main, 1985.

Grįžęs į Frankfurto universitetą, 1983 m. pavasario ir 1983/1984 m. rudens semestruose skaičiau paskaitas šia tema. Paskui papildomai įterpiau šiuo požiūriu fiktyvią penktą paskaitą, kurią sudaro jau publikuotas tekstas[4], ir paskutinę, kurią parengiau tik šiomis dienomis. Pirmąsias keturias paskaitas jau buvau skaitęs *Collège de France* Paryžiuje, kitas skaičiau 1984 m. rugsėjo mėn. kaip kviestinis profesorius Kornelio universitete Niujorke. Svarbiausias tezes aptarinėjau ir seminaruose Bostono koledže. Gyvos diskusijos, kurios tomis progomis vykdavo su kolegomis ir studentais, man buvo nepalyginamai vaisingesnės, nei paskui galėjau tai atskleisti išnašose.

Kartu su šia knyga Suhrkampo leidykla išleidžia atskirą mano darbų tomą[5], kuriame yra filosofinį modernybės diskursą papildančių politinio pobūdžio pastabų.

Frankfurtas prie Maino,
1984 m. gruodis
J. H.

---

[4] Paskelbtas knygoje: *K. H. Bohrer* (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt am Main, 1982, 415–430.

[5] *J. Habermas*, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main, 1985.

I. MODERNYBĖS LAIKO SUVOKTIS IR STATUSO PATIKSLINIMO BŪTINYBĖ

I

Garsiosiose straipsnių apie religijos sociologiją rinkinio įvadinėse pastabose Maxas Weberis plėtojo „visuotinės istorijos problemą", kurią nagrinėjo savo pagrindiniame mokslo veikale, t. y. klausimą, kodėl už Europos ribų „nei mokslo, nei meno, nei valstybių, nei ekonomikos raida nepasuko racionalizacijos kryptimi, būdinga Vakarų šalims" [1]. Maxui Weberiui imanentinė, kitaip sakant, ne vien atsitiktinė modernybės sąsaja su tuo, ką jis vadino Vakarų racionalizmu[2], dar buvo savaime suprantama. „Racionaliu" jis laikė išsivadavimo iš kerų procesą, kuris Europoje privedė prie to, kad žlugę religiniai vaizdiniai pagimdė pasaulietinę kultūrą. Kartu su šiuolaikiniais empiriniais mokslais, savarankiškumą įgijusiais menais ir principais besiremiančiomis moralės ir teisės teorijomis čia susidarė kultūros vertybių erdvės, atvėrusios galimybę tobulėjimo procesams, kurie rėmėsi atitinkamais imanentiniais teoriniais, estetiniais arba moraliniais-praktiniais problemų sprendimo dėsniais.

---

[1] *M. Weber*, Die protestantische Ethik, I, Heidelberg, 1973.

[2] Plg. *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1981, I, 225 ir tt.

Maxas Weberis aprašė racionalizacijos požiūriu ne tik Vakarų *kultūros* virsmą pasaulietiška, bet pirmų pirmiausiai šiuolaikinių *visuomenių* raidą. Naujosioms visuomenės struktūroms buvo reikšminga anų dviejų funkciškai viena į kitą įsismelkiančių sistemų diferenciacija, sistemų, kurios išsikristalizavo aplink organizacinius kapitalistinių įmonių ir biurokratinius valstybės aparato branduolius. Šį procesą Maxas Weberis supranta kaip tikslingai racionalų ekonomikos ir valdymo suinstitucinimą. Kiek ta kultūros ir visuomenės racionalizacija palietė kasdienį gyvenimą, tiek suiro ir tradicinės, ankstyvajame modernizme pirmiausia amatų pagrindu išsirutuliojusios *gyvenimo formos*. Tiesa, gyvenamojo pasaulio modernizaciją lemia ne tik tikslingo racionalumo struktūros. E. Durkheimas ir G. H. Meadas buvo linkę manyti, kad racionalizuotiems gyvenamiesiems pasauliams daugiau reikšmės turėjo refleksišką pobūdį įgavusi pažiūra į natūralumą praradusias tradicijas, veiklos normų universalizacija ir apibendrinimas vertybių, kurios išplėstą bendravimą atsieja nuo konkrečiai apibrėžtų kontekstų, ir galiausiai socializacijos šablonai, kuriais siekiama sudaryti abstrakčias asmens tapatybes ir spartinti jaunosios kartos individualizaciją. Tokie yra bendrieji modernybės bruožai, kuriuos nurodo visuomenės teorijos klasikai.

Dabar į Maxo Weberio gvildentą temą žiūrima kitaip; prie to prisidėjo veikalai tų tyrėjų, kurie juo rėmėsi, ir nė kiek ne mažiau – jo kritikai. Sąvoka „modernizacija" kaip terminas imtas vartoti tik nuo XX a. šeštojo dešimtmečio; nuo tada jis suprantamas kaip teorinė nuostata, apimanti Maxo Weberio keliamas problemas, bet sprendžianti jas sociologinio funkcionalizmo priemonėmis. Modernizacijos sąvoka apima gausėjančius ir vienas kitą stiprinančius procesus: kapitalo kaupimą ir resursų mobilizavimą, gamybinių jėgų plėtojimą ir darbo našumo kėlimą, centrinės politinės valdžios nutarimų įtakojimą ir nacionalinių tapatumų kūrimą, politinio dalyvavimo teisių, miesto sąlygoms prilygstančių gyvenimo formų ir mokyklinio švietimo plėtimą, vertybių ir normų sekuliarizaciją ir t. t. Moderni-

zacijos teorija kryptingai abstrahuojasi nuo Maxo Weberio „modernybės“ sąvokos. Ta teorija atskiria modernybę nuo jos naujųjų laikų europinių ištakų ir ją pritaiko apibendrintam laikui ir erdvei neutralių socialinių plėtotės procesų modeliui. Be to, ji pašalina vidines modernybės sąsajas su istoriniu Vakarų racionalizmu ta prasme, kad modernizacijos procesai nebesuvokiami *kaip* racionalizacija, kaip istorinė proto struktūrų objektyvacija. Jamesas Colemanas čia įžvelgia atitinkamą naudą: teoriniu evoliucijos požiūriu apibendrinta modernizacijos sąvoka nebesiejama su modernybės užbaigties įvaizdžiu, vadinasi, su tikslo pasiekimo būsena, po kurios turėtų prasidėti „postmodernybės“ raida[3].

Tiesa, kaip tik šeštojo ir septintojo dešimtmečių modernizacijos tyrimai sukūrė tokias prielaidas, kad „postmodernybės“ sąvoką pradėjo vartoti ir sociologai. Mat regėdamas savarankiška tapusią, evoliucinę, savaime vykstančią modernizaciją, sociologas gali kur kas greičiau atsisveikinti su tuo sąvokiniu Vakarų racionalizmo horizontu, kuriame modernybė ir iškilo. Bet kai vidinės sąsajos tarp dviejų sąvokų – modernybės ir iš abstraktaus Vakarų racionalizmo horizonto išaugusios modernybės savivokos – jau yra išnykusios, tada, žvelgiant iš atokesnės postmodernisto varpinės, galima nustatyti santykius tarp tarsi savaime toliau vykstančių modernizacijos procesų. Arnoldas Gehlenas tą reiškinį apibūdino įspūdingu teiginiu: Švietimo prielaidos mirė, toliau gyvuoja tik jo išvados. Šiuo požiūriu savaime tebevykstanti *visuomenės* modernizacija atsiskyrė nuo tariamai absoliučiomis tapusių *kultūros* modernybės paskatų; toji modernizacija vykdo tik ekonomikos ir valstybės, technikos ir mokslo, tariamai susijungusių į jokioms įtakoms nepasiduodančią sistemą, funkcijas. Tada nesustabdomas visuomenės procesų greitėjimas pasirodo esąs ne kas kita, kaip išsekusios, sukristalėjusios kultūros atvirkščioji pusė. Arnoldas Gehlenas vadina šiuolaikinę kultūrą „sukristalėjusia“ todėl, kad „visos joje glū-

[3] Modernization. – Encycl. Soc. Science, X, 386 ir t.; čia 383.

dinčios galimybės iš esmės yra išplėtotos. Buvo pastebėtos ir įvertintos taip pat ir priešingos galimybės bei antitezės, todėl prielaidų pokyčių tikimybė yra gana menka ... Jeigu Jūs viską taip įsivaizduojate, tada tokioje be galo gyvoje ir margoje srityje, kokia yra šiuolaikinė tapyba, ... pastebėsite kristalizaciją"[4]. Kadangi „idėjų istorija pasibaigusi", Arnoldas Gelenas gali lengviau atsikvėpęs konstatuoti, „kad priėjome prie poistorės" (ten pat, 323). Kartu su Gottfriedu Bennu jis pataria: „Pasikliauk tuo, ką turi". Šitas *neokonservatyvus* atsisveikinimas su modernybe skirtas ne nesulaikomam visuomenės modernizacijos dinamizmui, o, kaip atrodo, pralenktai modernybės kultūros savivokai[5].

Tačiau visai kitokį politinį, būtent *anarchistinį*, pobūdį postmodernybės idėja įgyja darbuose tų teoretikų, kurie nesutinka, kad yra prasidėjęs modernumo ir racionalumo atotrūkis. Taip pat ir jie skelbia Švietimo pabaigą, peržengia proto tradicijos horizontą, kurio pagrindu Europos modernybė yra pati save suvokusi – taip pat ir jie ieško atsparos poistorėje. Tačiau anarchistinis atsisveikinimas, kitaip negu neokonservatyvusis, yra susijęs su modernybe *kaip visuma*. Pagrindinių sąvokų kontinentui, kuriame gyvena Maxo Weberio Vakarų racionalizmas, grimztant į praeitį ima ryškėti tikrasis proto veidas – jis demaskuojamas, kaip pavergiantis ir kartu pavergtas subjektyvumas, kaip valia įgyti instrumento galią. Naikinanti à la Heideggerio arba Bataille kritika, nutempianti proto šydą grynosios valios siekti galios akivaizdoje, turi kartu sudrebinti plieno kiautą, kuriame modernybės dvasia įvykdė objektyvaciją, kaip *visuomenės* reiškinį. Šiuo požiūriu visuomenės modernizacija negali pergyventi kultūros modernybės, iš kurio ji yra kilusi – ji negali

---

[4] *A. Gehlen*, Über kulturelle Kristallisation. – Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied, 1963, 321.

[5] Mintį, kad sąvoką „poistorė" („Posthistoire") Arnoldas Gehlenas galėjęs perimti iš bendraminčio Hendriko de Mano, imu iš H.E. Holthuseno str. „Heimweh und Geschichte". – Merkur, 430, Dez. 1984, 916.

atsispirti „senam kaip pasaulis“ anarchizmui, kurio paženklinta skinasi kelią postmodernybė.

Nors abi šios teorinės postmodernybės interpretacijos ryškiai skiriasi, bet jos atsiriboja nuo pagrindinių sąvokų horizonto, kuriame susiformavo Europos modernybės savivoka. Abi postmodernybės teorijos pageidauja, kad būtų laikomos iš šito horizonto pasišalinusiomis ir būtų manoma, kad tas horizontas – jų praeities epocha. Iš tikrųjų pirmasis filosofas, pagrindęs aiškią modernybės sąvoką, buvo Hegelis; todėl norėdami suprasti, ką reiškia iki Maxo Weberio išlikusios savaime suprantamos, o dabar abejonių keliančios modernumo ir racionalumo *vidaus* sąsajos, turime pasitelkti Hegelio filosofiją. Kad galėtume spręsti, ar pretenzijos tų, kurie analizę grindžia *kitomis* prielaidomis, yra pagrįstos, turime išsiaiškinti Hegelio modernybės sąvoką. Šiaip ar taip, negalime *a priori* atmesti įtarimo, kad postmodernusis mąstymas kėsinasi į transcendentinę poziciją, o iš tikrųjų jo šaknys glūdi Hegelio iškeltose modernybės savivokos prielaidose. Mes negalime iš anksto manyti, kad neokonservatizmas arba estetikos inspiruotas anarchizmas, prisidengęs atsisveikinimu su modernybe, nemėgina iš naujo prieš jį sukilti. Visai galimas daiktas, kad jis savo sąmokslą su garbinga kontrašvietimo tradicija tik dangsto kaip postšvietimą.

II

Hegelis modernybės sąvoką vartoja pirmiausia istorinių sąsajų, epochos prasme: „naujieji laikai“ jam yra „modernybės laikai“ [6]. Tai atitinka dabartinę tos sąvokos vartoseną anglų ir prancūzų kalbose: *modern times* ir *temps modernes* apie 1800 metus reiškė paskutinius tris šimtmečius. „Naujojo pasaulio“ atradimas, Renesansas ir Reformacija – tie trys didieji XV a. pabaigos ir XVI a. pradžios įvykiai – yra dviejų epochų – vidu-

[6] Dėl čia dėstomos koncepcijos plg.: *R. Koselleck*, Vergangene Zukunft, Frankfurt am Main, 1979.

ramžių ir naujųjų laikų – riba. Šiomis sąvokomis ir Hegelis savo istorijos filosofijos paskaitose apibrėžia krikščioniškąjį germanų pasaulį, kuris savo ruožtu yra kilęs iš romėnų ir graikų antikos. Dar ir dabar įprastas skirstymas į naujuosius laikus, viduramžius ir senovę (pvz., taip vadinamos istorijos katedros; atitinkamai sakoma naujųjų, vidurinių amžių ir senovės istorija) galėjo atsirasti tik tada, kai sąvokos „naujieji" arba „modernieji" laikai („naujasis" arba „modernusis" pasaulis) neteko chronologinės reikšmės ir įgijo emfatinę opozicinę „naujųjų" amžių reikšmę. Krikščioniškuosiuose Vakaruose „naujieji laikai" reiškė būsimą, tik nuo paskutinio teismo prasidėsiančią amžinybę – taip dar vadinamas Schellingo veikalas „Philosophie der Weltalter", – o pasaulietinė naujųjų laikų sąvoka reiškia įsitikinimą, kad ateitis jau prasidėjo: turima galvoje epocha, kuri gyvena į ateitį, kuri jau yra atsivėrusi viskam, kas bus nauja. Vadinasi, naujos pradžios cezūra pasistūmėjo į praeitį, į naujųjų laikų pradžią; tiktai XVIII amžiuje epochų riba, t. y. XV a. pabaiga ir XVI a. pradžia, retrospektyviai imta suvokti kaip pradžia. R. Koselleckas mėgina kelti klausimą, kada „nostrum aevum", mūsų laikai, pradėti vadinti „nova aetas", naujaisiais laikais[7].

Koselleckas parodo, kaip istorinė sąmonė, kurią išreiškia sąvoka „modernieji" arba „naujieji laikai", sukūrė istorinę-filosofinę žiūrą – refleksinį savo pačios vietos, atsiradusios iš istorijos apskritai horizonto, įsivaizdavimą. Taip pat ir kuopinė žodžio „istorija" vienaskaita, kurią Hegelis laiko savaime suprantama, yra XVIII a. samprata: „Sąvoka „naujieji laikai" visai praeičiai suteikia pasaulio istorijos kokybę ... naujųjų laikų diagnozė ir praėjusių epochų analizė derinasi viena su kita" [8]. Tai atitinka naująją istorijos įvykių spartėjimo patirtį ir chronologinę nevienalaikių istorijos įvykių vienalaikiškumo įžvalgą[9]. Tada susidarė istorijos, kaip darnaus, problemas keliančio proceso, įvaizdis, o laikas imamas suvokti kaip ribotas resursas,

[7] *R. Koselleck*, Neuzeit, ibid., 1979, 314.
[8] *R. Koselleck* (1979), 327.
[9] *R. Koselleck* (1979), 321 ir tt.

būtent kaip laiko daromas spaudimas kylančioms problemoms spręsti. Laiko dvasia, viena iš naujųjų Hegelį įkvėpusių sąvokų, dabartį apibūdina kaip perėjimą, kuris netenka prasmės suvokiant istorijos spartėjimą ir laukiant ateities kitoniškumo: „Beje, nesunku pastebėti, – aiškina Hegelis „Dvasios fenomenologijos“ pratarmėje, – kad mūsų epocha yra gimdymo ir perėjimo į naują tarpsnį metas. Dvasia atitrūko nuo ankstesnio savo esaties ir vaizdinių pasaulio, pasirengusi jį panardinti į praeitį ir imtis darbo persitvarkyti ... Lengvabūdiškumas ir nuobodulys, įsismelkiantys į esamybę, neapibrėžta nežinomybės nuojauta – štai ženklai, kad artėja kažkas nauja. Šitoks laipsniškas trupėjimas ... nutraukiamas brėkšmos, kuri, tarsi žaibas, vienu mostu nupiešia naujo pasaulio paveikslą“ [10].

Kadangi naujasis, modernusis pasaulis nuo senojo skiriasi tuo, kad atsiveria ateičiai, naujos epochos pradžia kartojasi ir įsitvirtina kiekvieną dabarties, gimdančios nauja, akimirką. Todėl istorinė modernybės samprata neįmanoma neatskyrus naujųjų laikų nuo „naujausiųjų“: dabartis, kaip naujųjų amžių istorijos naujausias laikas, užima reikšmingą vietą. Ir Hegelis „mūsų laikus“ supranta kaip „naujausius laikus“. Atskaitos tašką, nuo kurio prasideda dabartis, jis deda ton vieton, kuri šviesesnėms XVIII a. pabaigos ir XIX a. pradžios amžininkų galvoms atrodė esanti Švietimas ir Prancūzijos revoliucija. Šiuo „nuostabiu saulėtekiu, – manė senasis Hegelis, – mes priartėjame prie paskutinės istorijos stadijos, prie mūsų pasaulio, prie mūsų dienų“[11]. Dabartis, suvokianti save naujųjų laikų horizonto pagrindu kaip naujausio laiko aktualybę, atsisveikinimą su praeitimi turi suprasti kaip *nenutrūkstamą atsinaujinimą*.

Čia tinka judėjimą reiškiančios sąvokos, kurios XVIII a. kartu su sąvokomis „modernieji“ arba „naujieji“ laikai arba iš-

---

[10] *G. W. F. Hegel*, Suhrkamp-Werkausgabe, III, 18 ir t. Toliau bus cituojama iš šito leidinio ir trumpinama *H*. – Čia cit. iš: *G. W. F. Hegel*. Dvasios fenomenologija. Iš vokiečių kalbos vertė A. Šliogeris, V.: Pradai, 1997, 35.

[11] *H*., XII, 524.

vis atsirado, arba įgijo naują, iki šiol svarbos nepraradusią reikšmę: revoliucija, pažanga, emancipacija, plėtotė, krizė, laiko dvasia ir kt.[12] Šios sąvokos tapo ir pagrindiniais Hegelio filosofijos terminais. Problemai, iškylančiai kartu su šiuolaikine Vakarų kultūros samprata nusakančia opozicine sąvoka „naujieji laikai", minėtieji terminai suteikia istorinį sąvokų raidos atspalvį: modernybė nebegali ir nebenori savo orientacinių matmenų skolintis iš kitų epochų, *savo normatyvumą ji turi semtis iš savęs pačios.* Modernybė, neturėdama kitos išeities, jaučiasi turinti pasikliauti vien savimi. Tuo paaiškinamas jos savivokos nervingumas, nerimastingi iki mūsų laikų besitęsiantys mėginimai save „įsteigti". Vos prieš keletą metų H. Blumenbergas, pasitelkęs gausią istorinę medžiagą, bandė ginti *naujųjų laikų* sąvokos *teisėtumą* nuo konstrukcijų, kurios skelbia kultūros kaltę krikščionybės ir antikos menkintojų atžvilgiu: „Nėra savaime suprantama, kad kokiai nors epochai kyla istorinio teisėtumo problema, kaip ir anaiptol ne savaime suprantama, ar ji išvis save suvokia kaip epochą. Naujiesiems laikams ta problema nepastebimai išlenda į paviršių, kai atsiranda noras radikaliai atsisakyti ar mėginti atsisakyti tradicijos ir kai ta pretenzija priveda prie istorinės tikrovės, kuri niekuomet iš esmės negali prasidėti iš naujo, nesupratimo."[13] Įrodymui Blumenbergas pateikia vieną dar jauno Hegelio mintį: „Iš ankstesniųjų mėginimų mūsų dienoms liko uždavinys atgauti turtus, kurie buvo iššvaistyti dangui, kaip žmonių nuosavybę, bent teoriškai, tačiau kokia epocha turės jėgų tą teisę įgyvendinti ir tuos turtus perimti?"[14]

Problemą, kad modernybę reikia pagrįsti pačia savimi, iš pradžių įsisąmonino estetikos kritika. Tai pastebime ėmę nagrinėti sąvokos „modernus" istoriją[15]. Atitolimo nuo antikinio me-

[12] *R. Koselleck,* Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. – *Koselleck* (1979), 349 ir tt.
[13] *H. Blumenberg,* Legitimität der Neuzeit, Frankfurt am Main 1966, 72.
[14] *H.,* I, 209.
[15] *H. U. Gumbrecht,* Modern. – *O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck* (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, IV, 93 ir tt.

no procesą pradėjo garsusis *antikos ir modernybės ginčas*[16] pirmaisiais XVIII a. dešimtmečiais. Modernistai sukilo prieš prancūzų klasikos savivoką, Aristotelio tobulybės sąvoką sutapatindami su pažanga, kaip ją įsivaizdavo šiuolaikinis gamtos mokslas. „Modernieji", pasitelkę istorija paremtų kritikos argumentų, kėlė abejonių dėl antikos pavyzdžių mėgdžiojimo tikslingumo, priešindamiesi tariamai su laiku nesusijusio, absoliutaus grožio normoms, sukūrė su laiku susijusio, arba santykinio, grožio kriterijus ir tuo paskelbė prancūzų Švietimo, kaip naujos epochos, pradžią. Nors daiktavardis „modernitas" (kartu su būdvardine priešprieša „antiqui/moderni") jau nuo vėlyvosios antikos buvo vartojamas chronologijos prasme, bet naujųjų laikų Europos kalbose būdvardis „modernus" buvo sudaiktavardintas palyginti labai vėlai, maždaug XIX a. viduryje, ir vėl iš pradžių dailiųjų menų srityje. Tai paaiškina, kodėl sąvokose „modernumas" ir „modernité" iki šiol išliko estetinis reikšmės branduolys, kurį joms suteikė avangardinio meno savivoka[17].

Baudelaire'ui tada modernumo *estetinė* patirtis susiliejo su *istorine*. Suvokiant estetinę modernybę, suaktualėja savęs pagrindimo problema, nes čia laiko patirties horizontas susiaurėja iki išsklaidytos, iš kasdienybės konvencijos išsiskiriančios subjektyvybės. Todėl meno kūrinys Baudelaire'ui aktualybės ir amžinybės koordinačių sistemoje užima keistą vietą: „Modernumas yra tai, kas praeina, dingsta, paklūsta atsitiktinumui, tai – pusė meno, kurio kita pusė yra amžinybė ir nekintamybė"[18]. Tad modernybės atskaitos tašku tampa pati save naikinanti aktualy-

[16] *H. R. Jauß*, Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der „Querelle des Anciens et des Modernes". – *H. Kuhn*, *F. Wiedmann* (Hrsg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 51 ir tt.

[17] Toliau remiuosi: *H. R. Jauß*, Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität. – Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt am Main, 1970, 11 tt. Plg. taip pat: *H. R. Jauß*. – Friedeburg, Habermas, 1983, 95 ir tt.

[18] *Ch. Baudelaire*, Der Maler des modernen Lebens. – Gesammelte Schriften, ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt 1982, IV, 246; aš remiuosi H. R. Jaußu.

bė, kuri netenka pereinamojo laikotarpio erdvės, naujųjų laikų centre susidarančio naujausio – kelių dešimtmečių trukmės – laiko. Aktualioji dabartis negali savęs įsisąmoninti netgi remdamasi opozicija atstumtai ir įveiktai epochai, praeities *formai*. Aktualybė gali pati viena konstituotis kaip laiko ir amžinybės cezūra. Šiuo tiesioginiu sąlyčiu su aktualybe ir amžinybe modernybė nors ir nepasidaro įtikinamesnė, bet apsisaugo nuo trivialumo: Baudelaire'o modernybės samprata grindžiama tuo, kad praeinanti akimirka bus patvirtinta kaip būsimos dabarties autentiška praeitis[19]. Modernybė išliks kaip tai, kas kada nors bus *klasiška*; o „klasiška" tuo tarpu yra naujo pasaulio pradžios „žaibas", pasaulio, kuris, be abejo, nebus patvarus: jau pirmuoju pasireiškimu jis patvirtina ir savo žlugimą. Šita siurrealizme dar kartą suradikalinta laiko suvoktis pagrindžia *modernybės* ir *mados giminiškumą*.

Baudelaire'as remiasi garsaus tradicionalistų ir modernistų ginčo rezultatais, tačiau, kaip jam būdinga, nutrina pagrindines ribas tarp absoliutaus ir santykinio grožio: „Grožis kuriamas iš amžino, nekintamo elemento ... ir iš santykinio, sąlyginio elemento ..., grožį pavaizduoja laikotarpis, mada, dvasinis gyvenimas, aistra. Be to antrojo elemento, kuris yra tartum smagiai nuteikiantis, blizgantis užpilas, padarantis dieviškąjį pyragą virškinamą, pirmasis elementas žmogaus prigimčiai būtų nepakenčiamas."[20] Meno kritikas Baudelaire'as modernistinėje tapyboje pabrėžia „trumpalaikį, praeinantį dabartinio gyvenimo grožio" aspektą, „pobūdį to, ką skaitytojas mums leido pavadinti 'modernybe.'"[21] Baudelaire'as žodį „modernybė" rašo kabutėse; jis suvokia jį vartojąs nauja, terminui nebūdinga prasme. Šiuo požiūriu autentiškas kūrinys yra iš esmės susijęs su atsiradimo akimirka; kaip tik todėl, kad pasiduoda aktualybei,

---

[19] „Kad kiekviena *modernitas* būtų verta pasidaryti *antiquitas*, iš jos turi būti išimtas tas paslaptingas grožis, kurį nevalingai į ją įdeda žmonių gyvenimas" (*Ch. Baudelaire*, Gesammelte Schriften, IV, 288).

[20] *Ch. Baudelaire*, Gesammelte Schriften, IV, 271.

[21] *Ch. Baudelaire*, Gesammelte Schriften, IV, 325 t.

jis gali sustabdyti tolydžią trivialybių tėkmę, pralaužti normalumą ir patenkinti niekada nesibaigiantį grožio troškimą per trumpą to, kas amžina ir aktualu, susijungimo akimirką.

Amžinasis grožis atsiskleidžia tik tada, kai jis apvilktas laiko drabužiais. Tą bruožą paskui patvirtino Benjaminas, pavadinęs jį dialektiniu paveikslu. Modernistinį meno kūrinį ženklina tikrumo ir vienadieniškumo lydinys. Šitas dabartiškumas pagrindžia ir meno giminystę su mada, su tuo, kas nauja, su regėsena dykūno, genijaus ir vaiko, kurie neturi į sąmonę įrėžtų konvencinių suvokimo būdų skydo ir todėl plikomis rankomis privalo atremti grožio atakas bei pačiuose kasdieniškiausiuose dalykuose slypinčius dirginimus. Tada dendžio vaidmuo – šitą patirtos nekasdienybės tipą išdidžiai panaudoti puolimui ir nekasdienybę rodyti provokacinėmis priemonėmis[22]. Dendis dykūnystę ir madą susieja su malonumu stebinti, tačiau pats niekuomet nesistebi. Jis yra akimirkos, iš kurios išsiveržia naūja, laikino malonumo ekspertas: „Jis ieško to, ką aš norėčiau pavadinti, jei taip galima pasakyti, „modernumu", nes nerandu geresnio žodžio kalbamai idėjai išreikšti. Jam svarbu nuo mados atsieti tai, kas istoriškume yra poetiška, o praeinamybėje – amžina"[23].

Šitą motyvą pasigauna Walteris Benjaminas, vis dar tikėdamasis išspręsti paradoksalų uždavinį – iš trumpalaikio modernybės kontingentizmo išpešti *savus* kriterijus. Baudelaire'ą apramino mintis, kad laiko ir amžinybės konsteliacija įvyksta autentiškame meno kūrinyje, o W. Benjaminas šį estetinį potyrį nori grąžinti į istorijos santykių plotmę. Jis nukala sąvoką „dabarlaikis" („Jetztzeit"), į kurį yra įterpti mesianistinio, arba baigtinio, laiko krislai, ir tai padaryta pasitelkus tarsi plonut plonutėlį pamėgdžiojimo motyvą, kurį esą galima užčiuopti

[22] „Visi turi bendrą opozicinį ir revoliucinį bruožą; visi jie yra atstovai to, ką geriausio turi žmogaus pasididžiavimas ir išdidumas – šiais laikais tik retai pasitaikantį norą kovoti ir griauti trivialybę." *Ch. Baudelaire*, Gesammelte Schriften, IV, 302.

[23] *Ch. Baudelaire*, Gesammelte Schriften, IV, 284.

mados reiškimesi. „Prancūzijos revoliucija save suvokė tarsi grįžimą į Romos laikus. Ji ėmė pavyzdžius iš senovės Romos lygiai taip pat, kaip mada perima senovės drabužių elementus. Mada turi gerą uoslę aktualybėms – kad ir kokiuose tankiuose praeities krūmuose jos lindėtų. Ji yra tigro šuolis į praeitį ... Tas pats šuolis po atviru istorijos dangumi yra dialektinis šuolis, kurį Marxas suprato esant revoliuciją.“[24] Benjaminas maištauja ne vien prieš *perimtą* istorijos sampratos, grindžiamos pavyzdžių mėgdžiojimu, normatyvumą, jis kovoja ir su abiem sampratom, kurios jau modernaus istorijos suvokimo plotmėje pagauna ir neutralizuoja to, kas nauja ir netikėta, provokaciją. Viena vertus, jis pasisako prieš įsivaizdavimą laiką esant homogenišką ir tuščią, užpildomą evoliucionizmo „bukaprotiško tikėjimo pažanga“ ir istorijos filosofijos, antra vertus, jis atmeta ir tą istorizmo kultivuojamą visų kriterijų neutralizavimą, kai istorizmas uždaro istoriją muziejuje, o „įvykių seką leidžia pro pirštus kaip rožinio karoliukus“[25]. Pavyzdys yra Robespierre’as, kuris, norėdamas sulaužyti inertišką istorijos tolydumą, iš antikinės Romos tempė dabartimi inkrustuotą, šiems laikams *tinkamą* praeitį. Panašiai kaip jis mėgino stabdyti inertišką istorijos tėkmę tartum siurrealistiniu šoku, taip aktualybėje ištirpstanti modernybė, kai tik pasiekia dabarties autentiškumą, apskritai privalo savo normatyvumą semtis iš *pritemptos* praeities atvaizdų. Šie atvaizdai tada nebesuvokiami kaip iš principo pavyzdinė praeitis. Baudelaire’o mados kūrėjo modelis atskleidžia veikiau kūrybiškumą, kuris aiškiaregiško tokių atitikmenų suradimo aktą supriešina su estetiniu antikos pavyzdžių pamėgdžiojimo idealu.

[24] *W. Benjamin*, Über den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften, I, 2, 701.
[25] Ibid., 704.

Ekskursas į Benjamino istorijos filosofijos tezes

Nelengva nuosekliai išdėstyti, kaip Benjamino istorijos filosofijos tezėse[26] traktuojamas laikas. Neabejotina, kad siurrealistinės žydų mistikos patirtys ir motyvai „dabarlaikio" sąvokoje yra savotiškai susiję. Mintis, jog autentiška inovacinės dabarties akimirka nutraukia istorijos tolydumą ir išsprūsta iš jos vientisos tėkmės, semiasi gaivasties iš abiejų šaltinių. Nušvitimas, kurį sukelia pasaulietinis šokas, kaip ir mistinis susijungimas su Mesijo pasirodymu, stabdo, kristalizuoja akimirkos vyksmą. Benjaminas čia turi galvoje ne tik emfatišką tam tikro suvokimo, kuriam „kiekviena sekundė [yra] varteliai, pro kuriuos galėtų žengti Mesijas, atnaujinimą" (XVIII tezė): radikalią, apskritai naujiesiems laikams būdingą orientaciją į ateitį jis tiek suka atgal aplink „dabarlaikio" ašį, kad orientacija į ateitį pereina į dar radikalesnę orientaciją į praeitį. To, kas nauja, laukimas vyksta vien mintimi gilinantis į tai, kas yra praėję, kas nuslopinta. Vyksmo mesianistinio sustabdymo ženklą Benjaminas supranta kaip „revoliucinį šansą kovoje už nuslopintą praeitį" (XVII tezė).

R. Koselleckas savo veikaluose, kuriuose nagrinėja istorijos sąvoką, modernų laiko suvokimą apibūdino, be kita ko, didėjančiu skirtumu tarp „patirties erdvės" ir „lūkesčio horizonto": „Mano tezė teigia, kad naujaisiais laikais skirtumas tarp patirties ir lūkesčio vis didėja, tiksliau sakant, kad naujuosius laikus galima suvokti kaip naujus tik po to, kai lūkesčiai vis labiau yra nutolę nuo visų iki tol turėtų patirčių."[27] Savita naujųjų laikų orientacija į ateitį susiformuoja tik pagal tai, kokiu mastu visuomenės modernizavimas atplėšia, mobilizuoja ir nuvertina senosios Europos valstiečių ir amatininkų mentaliteto nulemtos gyvensenos lūkesčių erdvę, kaip lūkesčius reguliuojančią di-

---

[26] Gesammelte Schriften, I, 2.

[27] *R. Koselleck*, Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. – *R. Koselleck* (1979), 359.

rektyvą. Tada šitų tradicinių patirčių, kurias sukaupė ankstesniosios kartos, vietą užima pažangos patirtis, kuri iki tol tvirtai su praeitimi suaugusiam lūkesčių horizontui suteikia „istoriškai naują, nuolat utopiškai pritempiamą kokybę“[28].

Vis dėlto Koselleckas neįvertina tos aplinkybės, kad pažangos idėja ne tik padėjo sušiapusinti eschatologines viltis ir utopiškai atverti lūkesčių horizontą, bet ir savo ruožtu, pasitelkusi teleologines istorijos konstrukcijas, užtvenkti ateitį, kaip nerimasties *šaltinį*. Benjaminas, nepritardamas socialrevoliuciniam istorinės ir materialistinės istorijos sampratos išlyginimui, pasisako prieš tokį modernybės ateičiai atviro laiko suvokimo išsigimimą. Kai pažanga virsta istorijos norma, iš dabarties sąsajos su ateitimi pašalinama naujumo kokybė, neprognozuojamos pradžios emfazė. Šia prasme istorizmas Benjaminui yra tik funkcinis istorijos filosofijos atitikmuo. Įsijausti gebantis ir viską suprantantis istorikas sukaupia daugybę faktų, tai yra objektyvuotą istorijos procesą jis perkelia į idealų vienalaikiškumą, kad šitaip pripildytų „homogenišką ir tuščią laiką“. Taip elgdamasis, dabarties sąsają su ateitimi jis padaro nesvarbią praeičiai suprasti: „Sąvokos, reiškiančios dabartį, kuri nėra perėjimas, o randasi laike ir yra sustojusi, istorijos materialistas negali atsisakyti, nes šita sąvoka apibrėžia kaip tik tą dabartį, kuriai jis iš principo rašo istoriją. Istorizmas kuria „amžiną“ praeities paveikslą, istorijos materialistas vaizduoja praeities patirtį, kuri vienintelė tokia yra“ (XVI tezė).

Pamatysime, kad modernus laiko suvokimas – tiek, kiek jis atsispindi rašytiniuose šaltiniuose – vis atlėgdavo, o jo gyvybingumą nuolat turėdavo atnaujinti radikali istorijos filosofija: prasidėjo tas atnaujinimas nuo jaunųjų hegelininkų, paskui ėjo Nietzsche, galiausiai Heideggeris. Tokį patį impulsą duoda Benjamino tezės; jų uždavinys – atnaujinti modernų laiko suvokimą. Tačiau Benjaminas dar nepatenkintas istorijos filosofijos variantu, kuris iki tol buvo laikomas radikaliu. Radikaliąją is-

[28] *R. Koselleck* (1979), 363.

torijos filosofiją galima apibūdinti aktyviosios istorijos idėja. Nietzsche ją vadino kritine istorijos analize. Marxas veikale „Louis Bonaparte'o briumero aštuonioliktoji“ mėgino šiuo istorijos filosofijos tipu pasinaudoti praktiškai, o Heideggeris veikale „Būtis ir laikas“ jį suontologino. Tiesa, net ir istoriškumo egzistencialu virtusioje struktūroje dar aiškiai pastebimas vienas dalykas: ateičiai atvertas dabarties sąlygojamų lūkesčių horizontas nustato mūsų santykį su praeitimi. Kai praeities patirtį perimame kaip orientuotą į ateitį, autentiškoji dabartis iškyla kartu, kaip tradicijos tęsimo ir inovacijos vieta – viena neįmanoma be kita: ir tradicijos tęsimas, ir inovacija susilieja į aktyvios istorijos sąsajų objektyvybę.

Yra įvairių šios aktyviosios istorijos idėjos aiškinimų, destis koks tolydumo ar netolydumo laipsnis, kurį reikia garantuoti arba sukurti – tai konservatyvioji (Gadameris), konservatyvioji-revoliucinė (Freyeris) arba revoliucinė (Korschas) interpretacijos. Tačiau į ateitį orientuotas žvilgsnis iš dabarties nuolat krypsta į praeitį, kuri, kaip priešistorė, tarsi ištisine likimo grandine yra atitinkamai susijusi su dabartimi. Du dalykai reikšmingi šitai suvokčiai: viena vertus, aktyviosios istorijos nenutrūkstamas tradicijos ryšys, į kurį dar įeina revoliucinė veika, antra vertus – horizonto, kurio tikimasi, viršenybė perimsimam istorijos patirties potencialui.

Benjaminas tiesiogiai nenagrinėja aktyviosios istorijos suvokties. Tačiau iš turinio matyti, kad jis nepasitiki *abiem* dalykais: nei tradicinių kultūros vertybių, kurios turi pereiti dabarties nuosavybėn, lobiu, nei į ateitį orientuotos dabarties santykio tarp pasisavinamų veiksnių ir pasisavintų praeities objektų asimetrija. Todėl jis *drastiškai sukeičia vietomis* lūkesčių horizontą ir patirties erdvę. Visoms buvusioms epochoms jis priskiria neišsipildžiusių lūkesčių horizontą, o į ateitį orientuotai dabarčiai kelia uždavinį atitinkamą atmintyje išlikusią praeitį patirti taip, kad savo silpnomis mesianistinėmis jėgomis galėtume patenkinti jos lūkesčius. Po šito sukeitimo gali įsismelkti viena į kitą dvi idėjos: kad tradicijos sąsajų nepertraukiamumą vieno-

dai kuria barbarybė ir kultūra[29] ir kad atitinkama dabarties karta atsako ne vien už būsimų kartų, bet ir dar už nekaltai patirtą buvusių kartų likimą. Šita buvusių epochų, nukreipusių savo lūkesčius į mus, gelbėjimo reikmė primena žydų ir protestantų mistikoje egzistuojantį įsivaizdavimą, kad žmonės atsako už likimą Dievo, kuris kūrimo akte atsisakė savo visagalybės žmogaus lygiavertės laisvės naudai.

Tačiau tokie idėjų istorijos priskyrimai nedaug ką tepaaiškina. Tai, ką piešia Benjamino vaizduotė, yra ne kas kita kaip itin pasaulietiška suvoktis, kad etinis universalizmas turi rimtai žiūrėti ir į jau įvykusią bei iš esmės nebepataisomą skriaudą, kad ankstesnių kartų palikuonys solidarizuojasi su visais, kurie kadaise nukentėjo dėl prekybos žmonėmis ir kurių fizinė ar dvasinė neliečiamybė buvo pažeista, ir galiausiai, kad paliudyti ir sukelti šį solidarumą gali tik atmintis. Čia išlaisvinamoji atminties jėga, kaip Hegeliui ir daugeliui kitų iki pat Freudo, neturi pašalinti praeities galios dabarčiai, bet turi atmesti dabarties kaltę prieš praeitį: „Nes tai nebesugrąžinamas praeities vaizdas, kuris gresia išnykti su kiekviena dabartimi, nesijaučiančia į tą vaizdą patekusia“ (V tezė).

Ekskursas, kurį padarėme šioje pirmoje paskaitoje, turi parodyti, kaip Benjaminas, norėdamas dar kartą radikaliai suaktualinti aktyvią istorijos suvoktį, sieja visiškai skirtingos kilmės motyvus. Lūkesčių horizonto atsiejimas nuo paveldėto patirties potencialo pirmiausia duoda galimybę, kaip parodo Koselleckas, priešpriešinti savo pačių teise gyvenančius naujuosius laikus su praėjusiomis epochomis, nuo kurių naujieji laikai atsiskyrė. Todėl dabarties konsteliacija praeities ir ateities atžvilgiu savotiškai pasikeitė. Dabartis, kuri kviečiama aktyviai imtis istorinės atsakomybės, spaudžiama iš ateities atplūstančių problemų, viena vertus, dėl savo pačios interesų įgyja viršenybę

[29] „Nėra nė vieno kultūros dokumento, kuris neliudytų kartu ir barbarybės. Ir kadangi jis nėra laisvas nuo barbarybės, tai ir tradicijos procesas tokios laisvės neturi, nes viena pereina į kita“ (VII tezė).

perimamai praeičiai, antra vertus, visiškai laikina pasidariusi jaučiasi atsakinga ateičiai už intervencijas ir neatidumus. Kadangi šią į ateitį orientuotą atsakomybę Benjaminas *uždeda ir* buvusioms epochoms, konsteliacija pasikeičia dar kartą: įtampos kupinas santykis su iš principo atviromis ateities alternatyvomis dabar tiesiogiai paliečia santykį su savo ruožtu lūkesčių mobilizuota praeitimi. Ateities problemų daromas spaudimas matematiškai dauginasi iš praėjusios (ir neišsipildžiusios) ateities spaudimo. Tuo ašies pasukimu kartu koreguojamas ir slaptas istorijos aktyvios suvokties narcisizmas. Nebe vien tik būsimos, bet ir buvusios kartos gauna pretenzijos teisę į silpną mesianistinę dabartinių kartų jėgą. Anamnezinis atitaisymas skriaudos, kurios, tiesa, neįmanoma padaryti nebuvusia, bet kurią galima prisimenant bent virtualiai sušvelninti, dabartį įpina į komunikacinį visuotinio istorijos solidarumo sąryšį. Šita anamnezė sudaro decentralizacijos atsvarą pavojingai koncentracijai atsakomybės, kurią moderni, vien į ateitį orientuota laiko suvoktis užkrovė problemiškai, tarsi į mazgą sumegztai dabarčiai[30].

III

Hegelis pirmas modernybės atsiskyrimo nuo šiai priklausančių praeities normų sugestijų procesą pavertė filosofijos problema. Aišku, kad šiuolaikinė filosofija, kritikuodama tradicijas, perimdama Reformacijos bei Renesanso patirtį ir atsižvelgdama į šiuolaikinių gamtos mokslų raidos pradžią per laikotarpį nuo scholastikos iki Kanto, išreiškia ir modernybės

[30] Plg. H. Peukerto tyrimą „Anamnezinio solidarumo aporija" („Aporie der anamnetischer Solidarität". – *H. Paukert*, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie, Düsseldorf, 1976, 273 ir tt., taip pat mano repliką H. Ottmannui. – *J. Habermas*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1984, 214 ir tt.

savivoką. Tačiau tik XVIII a. pabaigoje modernybės *savęs identifikacijos* problema taip suaktualėja, kad Hegelis įtraukia ją į savo filosofiją kaip filosofijos, tiksliau sakant, *kaip pagrindinę filosofijos* problemą. Nerimastį dėl to, kad pavyzdžio neturinti modernybė privalo įgyti stabilumą savo pačios sukeltų nesutarimų pagrindu, Hegelis suvokia kaip „filosofijos poreikio šaltinį"[31]. Bundant modernybės savivokai, randasi reikmė save identifikuoti, ir tą reikmę Hegelis supranta kaip filosofijos priedermę. Jis mano, kad filosofijai yra iškilęs uždavinys apmąstyti *savo* laikus, ir tai jam yra modernieji laikai. Hegelis įsitikinęs, jog sąvokos, kurią filosofija išrutulioja apie save, jis negalįs sukurti be filosofinio modernybės apibrėžimo.

Pirmiausia Hegelis nustato, kad *naujųjų laikų principas* – tai *subjektyvumas*. Remdamasis tuo principu, jis kartu paaiškina moderniojo pasaulio pranašumus ir jo kriziškumą: modernusis pasaulis suvokia save kaip pažangos ir drauge susvetimėjusios dvasios pasaulį. Todėl pirmas mėginimas modernybę apibrėžti kaip sąvoką neatskiriamai susijęs su jos kritika.

Hegeliui modernieji laikai atrodo turį vidinių santykių struktūrą, kurią jis vadina subjektyvumu: „Naujojo pasaulio principas apskritai yra subjektyvumas – tai, kad visi esminiai bruožai, kurie glūdi dvasios totalybėje, plėtojasi įgydami savo teises"[32]. Apibūdindamas *naujųjų laikų* (arba moderniojo pasaulio) fizionomiją, jis „subjektyvumą" paaiškina „laisvės" ir „refleksijos" sąvokomis: „Mūsų laikų didingumą sudaro tai, kad yra pripažinta laisvė, dvasios nuosavybė, kad dvasia yra savyje ir pas save"[33]. Šiame kontekste subjektyvybės sąvoka turi bent keturias konotacijas: a) *individualizmas*: moderniajame pasaulyje be galo ypatingas savitumas gali reikšti savo pretenzijas[34]; b) *kritikos teisė*: moderniojo pasaulio principas reikalauja,

[31] *H.*, II, 20.

[32] *H.*, VII, 439; kiti šios minties patvirtinimai pateikti str. „Moderne Welt", Werkausgabe, Registerband, 417 t.

[33] *H.*, XX, 329.

[34] *H.*, VII, 311.

kad tai, ką kiekvienas privalo pripažinti, rodytųsi kaip teisėtas dalykas[35]; c) *veiklos autonomija*: moderniesiems laikams tinka nuostata, kad mes norime garantuoti tai, ką darome[36]; pagaliau d) pati *idealistinė filosofija*: Hegelis laiko moderniųjų laikų nuopelnu, kad filosofija pažįsta save suvokiančią idėją[37].

Pagrindiniai istoriniai įvykiai, sudarę sąlygas subjektyvybės principui įsitvirtinti, yra *Reformacija*, *Švietimas* ir *Prancūzijos revoliucija*. Liuteronizmas religinį tikėjimą padarė refleksyvų, o Dievo pasaulis subjektyvybės vienatvėje virto tam tikru mūsų nustatytu dalyku[38]. Priešingai tikėjimui, apreiškimo ir tradicijos autoritetu protestantizmas paskelbė į savo įžvalgą besibeldžiančio subjekto viešpatavimą: ostiją pradėta laikyti vien tik tešla, o relikvijas – tik kaulais[39]. Paskui žmogaus teisių paskelbimas ir Napoleono kodeksas įtvirtino valios laisvės principą, kaip medžiaginį valstybės pamatą, priešingai iki tol galiojusiai istorinei teisei: „Į teisę ir dorovę imta žiūrėti kaip į realų žmogaus valios pagrindą, o anksčiau tai buvo tik iš išorės primestas Dievo įstatymas, surašytas Senajame ir Naujajame Testamentuose, arba ypatingos teisės forma – senuose pergamentuose kaip privilegijos, arba egzistavo traktatuose“[40].

Negana to, subjektyvumo principas nustato moderniosios kultūros formas. Pirmiausia tai pasakytina apie objektyvinantį *mokslą*, nuplėšiantį nuo gamtos paslaptingumo skraistę ir išlaisvinantį pažįstantįjį subjektą: „Taip buvo pasipriešinta visiems stebuklams; gamta dabar yra žinomų ir pažintų dėsnių sistema, žmogus čia jaučiasi gerai, o galios turi tik tai, ką jis žino: žmogus pasidarė laisvas pažindamas gamtą“[41]. Moderniųjų laikų *moralės sąvokos* yra sukurtos atsižvelgiant į individų subjektyvios laisvės pripažinimą. Jos grindžiamos, pirma, individo

[35] *H.*, VII, 485.
[36] *H.*, XVIII, 493.
[37] *H.*, XX, 458.
[38] *H.*, XVI, 349.
[39] *H.*, XII, 522.
[40] Ibid.
[41] *H.*, XII, 522.

teise: tai, ką jis privalo daryti, būtina pripažinti, antra, jos remiasi reikalavimu, kad kiekvienas savo asmeninės gerovės tikslų gali siekti tik derindamas juos su kitų gerove. Subjektyvioji valia įgyja autonomiją paisydama bendrųjų dėsnių, „tik subjektyvioje valioje laisvė, arba pati savaime egzistuojanti valia, gali būti tikra“[42]. *Modernusis menas* savo esmę atskleidžia romantizme; romantinio meno formą ir turinį lemia absoliutus dvasingumas. Dieviškoji ironija, kaip ją pavadino Friedrichas Schlegelis, atspindi išsklaidyto Aš, „kuriam nebėra jokių saitų ir kuris gali gyventi tik savo malonumo palaimoje, asmeninę patirtį“[43]. Ekspresyvi savęs realizacija tampa gyvenimo forma besireiškiančio meno principu: „Tačiau aš, kaip menininkas, gyvenu tuo principu, jei visa mano veikla ir reiškimasis ... lieka man tik regimybe ir įgauna tokią formą, kuri man visiškai pavaldi“[44]. Tikrovė virsta menine raiška tik subjektyviai lūžtant jautriai sielai – ji yra „vien švytėjimas pro Aš“.

Vadinasi, religinis gyvenimas, valstybė ir visuomenė, taip pat mokslas, moralė ir menas virsta lygiai tokia pat daugybe subjektyvumo principo įkūnijimų[45]. Pastarųjų struktūros *savitumas* suvokiamas filosofijoje kaip abstraktus Descartes'o teiginio „Cogito, ergo sum“ subjektyvumas, o kaip absoliutinės savimonės forma – Kanto sistemoje. Čia turima galvoje pažįstančiojo subjekto santykio su savimi struktūra, subjekto, kuris, norėda-

---

[42] *H.*, VII, 204.
[43] *H.*, XIII, 95.
[44] *H.*, XIII, 94.
[45] Plg. „Teisės filosofijos“ § 124 (*H.*, VII, 233) pateiktą santrauką: „Subjekto *ypatingybės* teisė pasitenkinti, arba, o tai yra tas pats, *subjektyviosios laisvės* teisė, yra *senovės* ir *moderniųjų laikų* perskyros vieta bei centras. Ši teisė jos begalybėje išreikšta krikščionybėje ir paversta visuotiniu realiu naujos pasaulio formos principu. Konkrečios jos formos yra meilė, romantiškumas, individo amžinos palaimos tikslas ir tt., tada moralumas ir sąžinė, toliau kitos formos, kurios iš dalies išsiskirs vėliau kaip pilietinės visuomenės principas ir kaip politinės santvarkos momentai, o iš dalies apskritai iškyla istorijoje, ypač meno, mokslo ir filosofijos istorijoje.“ – Čia cit. iš: *G.W.F. Hegel*, Teisės filosofijos apmatai. Vertė L. Anilionytė, V.: Mintis, 2000, 203 (toliau cituojant trumpinama TFA).

mas save suvokti kaip veidrodyje atsispindėjusį vaizdą, taigi „spekuliatyviai“, atsigręžia į save, kaip į objektą. Šiuo refleksyviu filosofiniu pradu Kantas grindžia savo tris „kritikas“. Protą jis padaro aukščiausia teismo institucija, kuriai privalo teisintis viskas, kas reiškia pretenzijas egzistuoti.

Grynojo proto kritika, analizuodama pažinimo pagrindus, užsimoja kritikuoti mūsų piktnaudžiavimą į reiškinius nukreiptu gebėjimu pažinti. Substancija grindžiamo metafizinės tradicijos proto sąvoką Kantas pakeičia kita – tam tikros bruožų sklaidos proto sąvoka, ir proto vienovė belieka tik formali. Praktinio proto ir sprendimo galios gebas jis atskiria nuo teorinio pažinimo ir kiekvieną iš jų pastato ant savo pamato. Kritikuojantis protas, pagrįsdamas objektyvaus pažinimo, moralės įžvalgos ir estetinio vertinimo galimybes, nusistato ne tik savo paties subjektyvias galias – jis padaro proto architektoniką permatomą ir perima vyriausio teisėjo vaidmenį kultūros apskritai atžvilgiu. Kaip vėliau pasakys Emilis Laskas, filosofija atriboja kultūros vertybių sritis, remdamasi grynai formaliais kriterijais: mokslą ir techniką, teisę ir moralę, meną ir meno kritiką, ir įteisina jas tokias, kaip čia nubrėžta[46].

Iki XVIII a. pabaigos mokslas, moralė ir menas susiformavo ir kaip institucinės veiklos sritys, kuriose tiesos, teisingumo ir skonio klausimai buvo gvildenami atskirai, t. y. pagal atitinkamus specifinius barus, kuriuose tie dalykai buvo aktualūs. O *mokslo sritis* visa atsiskyrė, viena vertus, nuo *tikėjimo srities*, antra vertus, nuo teisiškai tvarkomos *visuomeninių santykių,* kaip *kasdienio bendrabūvio* srities. Tos sritys tiksliai sutampa su sferomis, kurias Hegelis vėliau suvokia kaip subjektyvumo principo raišką. Kadangi transcendentalinė refleksija, kurioje subjektyvumo principas iškyla tarsi be skraistės, anų sričių atžvilgiu perima teisėjo kompetenciją, Hegelis moderniojo pasaulio esmę įžvelgia Kanto filosofijoje kaip glaudžiamuoju lęšiu sutelktame židinyje.

---

[46] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Berlin, 779.

IV

Modernųjį pasaulį Kantas vaizduoja tarsi minčių statinį. Tai reiškia, žinoma, tik tiek, kad Kanto filosofijoje esminiai epochos bruožai atsispindi kaip veidrodyje, bet pats autorius modernybės kaip reiškinio nesuprato. Kanto filosofiją kaip reikšmingą modernybės atsiskleidimą Hegelis gali suvokti tik retrospektyviai; Hegelis mano įžvelgiąs ir tai, kas šitoje itin refleksiškoje laiko raiškoje lieka nesuvokta: Kantas jaučia diferenciacijas prote, formalias skaidas kultūroje, apskritai minėtų sričių skaidymąsi ne *kaip* konfliktavimą. Todėl Kantas ignoruoja tą reikmę, kuri atsiranda su subjektyvumo principo sukeltu prievartiniu skaidymusi. Ši reikmė įsiperša filosofijai, vos tik modernybė suvokia save kaip istorinę epochą, vos tik ta epocha šlovingos praeities baigimąsi ir būtinybę viską, kas turi polinkį virsti norma, įsisąmonina kaip istorijos problemą. Tada kyla klausimas, ar subjektyvumo principo ir jame glūdinčios savimonės užtenka kaip norminės orientacijos šaltinio, ar tų dalykų pakanka ne vien mokslui, moralei ir menui „steigti", bet ir istorijos formacijai, atitrūkusiai nuo visų istorinių būtinybių, stabilizuoti. Klausimas dabar yra tas, ar iš subjektyvumo ir savimonės galima išgauti kriterijus, kurie, būdami paimti iš moderniojo pasaulio, kartu tinka ir jame orientuotis – ir ne vien tai, bet taip pat ir savimi nepatenkintai modernybei kritikuoti. Kaip iš modernybės dvasios galima sukonstruoti vidinę idealią formą, kuri nei mėgdžioja įvairius modernybės istorijos reiškimosi būdus, nei primetama jai iš išorės?

Taip suformulavus klausimą, subjektyvybė pasirodo esąs *vienpusiškas* principas. Tiesa, tas principas turi neįtikėtiną jėgą skatinti subjektyvios laisvės ir refleksijos radimąsi ir pakirsti religiją, kuri iki tol reiškėsi paprasčiausiai kaip vienijanti jėga. Tačiau subjektyvybės principas per silpnas atkurti religijos vienijimo galią proto terpėje. Išdidi Švietimo refleksijos kultūra su religija „nesutarė ir ją padėjo *šalia* savęs arba save padėjo *šalia*

jos"[47]. Religijos pažeminimas atskiria tikėjimą nuo žinojimo, bet Švietimas tos atskirties neįstengia įveikti savo jėgomis. Todėl „Dvasios fenomenologijoje" jai skirtas skyrius „Su savimi susvetimėjusios dvasios pasaulis"[48]: „Juo labiau klesti Švietimas, juo įvairesnė gyvenimo raiškos formų, į kurias gali įsivelti skilimas, plėtotė, juo didesnė darosi skilimo galia ... juo ji svetimesnė Švietimo visumai ir nereikšmingesni (kadaise religijoje pašalinti) gyvenimo siekiai vėl atgimti harmonijoje"[49].

Ši mintis yra iš Hegelio poleminio straipsnio, parašyto 1801 m. ir nukreipto prieš Reinholdą, kur straipsnio autorius gyvenimo disharmoniją supranta kaip praktikos provokaciją ir filosofinio įprasminimo reikalingumą.[50] Ta aplinkybė, kad laiko įsisąmoninimas yra peržengęs visuotinumą, o dvasia su savimi susvetimėjo, Hegeliui yra tiesiog nūdienos filosofavimo prielaida. Kita prielaida, be kurios filosofija negali imtis savo misijos, Hegelis laiko iš Schellingo perimtą absoliuto idėją. Remdamasi absoliutu, filosofija gali iš anksto garantuoti protą parodysiant vienijimo galią. Protas turi pašalinti skilimo būseną, į kurią subjektyvybės principas įstūmė ir patį protą, ir „visą gyvenimo sąlygų sistemą". Savąja kritika, tiesiogiai nukreipta į Kanto ir Fichte's filosofijos sistemas, Hegelis siekia paliesti ir modernybės savivoką, kuri tose sistemose reiškiasi. Kritikuodamas gamtos ir dvasios, juslumo ir intelekto, intelekto ir proto, teorinio ir praktinio proto, sprendimo galios ir vaizduotės, Aš ir Ne-aš, baigtybės ir nebaigtybės, žinojimo ir tikėjimo filosofines priešybes, jis ieško atsakymo į gyvenimo diferenciacijos keliamą krizę. Kitaip filosofinė kritika negalėtų duoti perspektyvos paten-

---

[47] *H.*, II, 23.

[48] *H.*, III, 362 ir tt.

[49] *H.*, II, 22 t.

[50] „Jei iš žmonių gyvenimo dingsta vienijimo galia, o prieštaravimai, netekę savo gyvų sąsajų ir sąveikos, darosi savarankiški, tada atsiranda filosofijos poreikis. Iki tol tai yra atsitiktinumas, bet esamomis skilimo sąlygomis įsitvirtinusią subjektyvybės ir objektyvybės priešarą būtina mėginti įveikti ir intelektinio bei realaus pasaulio įvykumą suvokti kaip tapsmą." (*H.*, II, 22.)

kinti tą reikmę, kuri objektyviai tą kritiką iškelia. Subjektyviojo idealizmo kritika yra kartu ir modernybės kritika, modernybės, kuri tik šiuo būdu gali save įsisąmoninti ir pati save stabilizuoti. Čia kritika negali ir neturi naudoti kito įrankio, išskyrus refleksiją, kurį ji randa kaip gryniausią *naujųjų laikų principo raišką*[51]. Kadangi modernybė nori save pagrįsti remdamasi pati savimi, Hegelis priverstas kritinę modernybės sąvoką rutulioti iš pačiame Švietime glūdinčios dialektikos.

Matysime, kaip Hegelis vykdys šią programą ir įklimps į dilemą. Atlikus Švietimo dialektikos procedūras, pasirodys, kad tas laiko kritikos impulsas, kuris jas paleido, jau išnaudotas. Pirmiausia reikės parodyti, kas slypi tame „filosofijos prieškiemyje", kuriame Hegelis įkurdina „absoliuto prielaidą". Suvienijimo filosofijos motyvai kildintini iš jaunojo Hegelio krizės patirčių. Jie glūdi įsitikinime, kad protas, kaip sutaikinamoji galia, turi būti mobilizuojamas prieš suskaidytos epochos pozityvybes. Mitopoetinė modernybės sutaikymo versija, kurios Hegelis iš pradžių laikosi kartu su Hölderlinu ir Schellingu, lieka, žinoma, susijusi su pavyzdine pirminės krikščionybės ir antikos praeitimi. Tik Jenos laikotarpiu Hegelis, sukūręs absoliutaus žinojimo sąvoką, įgyja poziciją, duodančią jam galimybę peržengti Švietimo produktų – romantizmo meno, proto religijos ir pilietinės visuomenės – ribas, nesižvalgant į svetimus pavyzdžius. Pasitelkdamas absoliuto sąvoką, Hegelis grįžta prie savo jaunystės laikų intuicijų: subjektyvumą jis mano įveikti subjektine filosofija. Čia ir kyla dilema: modernybės savivokai jis galų gale turi nepripažinti modernybės kritikos galimybės. Kritika, nukreipta į absoliučią galią įgijusį subjektyvumą, virsta – tiesiog ironija – filosofo barimusi dėl subjektų, kurie dar nėra suvokę jo ir istorijos proceso, ribotumo.

---

[51] *H.*, II, 25 tt.

II. HEGELIO MODERNYBĖS SAMPRATA

I

Kai 1802 m. Hegelis, norėdamas iš vidaus sugriauti subjektyviojo idealizmo filosofiją, ėmė gvildenti Kanto, Jacobi'o ir Fichte's sistemas tikėjimo ir mokslo priešpriešos aspektu, jis nelabai laikėsi imanentiškumo principo. Jis lyg niekur nieko pasiremia viena Švietimo epochos diagnoze, ir jos vienos jam pakanka daryti prielaidą dėl absoliuto, vadinasi, kalbėti apie protą (kitaip negu atspindžio filosofijoje), kaip *vienijimo galią*: „Kultūra taip išaukštino pastaruosius laikus[1] (!) senosios priešpriešos tarp filosofijos ir pozityvaus tikėjimo atžvilgiu, kad tas prieštaravimas tarp tikėjimo ir žinojimo ... pačioje filosofijoje buvo nustumtas į šalį. Tačiau kyla klausimas, ar nugalėtojas protas nepatyrė panašaus likimo, kokį pergalingas barbarų tautų stiprumas paprastai patiria pralaiminčio civilizuotų tautų silpnumo atžvilgiu: išlaikyti išorinį viešpatavimą, bet pralaimėti dvasiškai. Šlovinga pergalė, kurią analitinis protas laimėjo prieš tai, kam jis menku savo religinio supratimo, kaip tikėjimo, išgalėmis priešinosi, pasižiūrėjus dienos šviesoje yra tokia, kad nei teigiamybė, su kuria jis stojo į kovą, – religija, nei jis, kuris nugalėjo, neliko protu“ [1]. Hegelis įsitikinęs, kad Kanto ir Fich-

[1] *H.*, II, 287.

te's filosofijoje viršūnę pasiekusi Švietimo epocha protą pavertė stabu; ši epocha intelektą arba refleksiją pastatė proto vieton ir baigtybę pavertė absoliutu. Nebaigtybė atspindžio filosofijoje iš tikrųjų yra proto tik nustatyta, baigtybės neigime išsisemianti protingybė: „Protas, fiksuodamas (nebaigtybę), ją absoliučiai priešpriešina baigtybei, o refleksija, iškilusi iki proto, pašalindama baigtybę, vėl nusižemino iki proto tuo, kad fiksavo proto veiką priešindama; negana to, ir atkrisdama ji reiškia pretenziją būti protinga“[2]. Kaip matyti iš beatodairiškų kalbų apie „atkrytį“, Hegelis čia klasta išgauna tai, ką stengiasi įrodyti: jis turėjo pirma *įrodyti*, o ne vien paprasčiausiai *daryti prielaidą*, kad protas, kuris yra šis tas daugiau nei suabsoliutintas intelektas, tuos prieštaravimus, kuriuos *privalo* diskursiškai išskleisti, *gali* lygiai taip pat prievarta ir suvienyti. Ne tiek argumentai, kiek gyvenimo patirtys duoda Hegeliui drąsos *daryti prielaidą* apie absoliučią vienijimo galią, tiksliau sakant, tos ano meto krizių patirtys, kurias Hegelis sukaupė ir apmąstė Tiubingene, Berne ir Frankfurte ir atsivežė į Jeną.

Jaunasis Hegelis ir jo vienmečiai draugai Tiubingeno seminarijoje buvo, kaip žinoma, to meto laisvės judėjimų šalininkai. Jie gyveno pačiame religinio Švietimo įtampos lauke ir ginčijosi pirmiausia dėl teologo Gottliebo Christiano Storro atstovaujamos protestantiškosios ortodoksijos. Filosofijoje jie orientavosi į Kanto moralės ir religijos filosofiją, o politikoje – į Prancūzijos revoliucijos skelbtas idėjas. Griežtai reglamentuota seminarijos gyvenimo tvarka atliko dirginimo funkciją: „Storro teologija, seminarijos taisyklės ir valstybės konstitucija, kuri abi gynė ir saugojo, daugeliui (seminarijos gyventojų) atrodė vertos revoliucijos“[3]. Teologijos studijose, kuriomis tada buvo užsiėmę Hegelis ir Schellingas, šis maištingas impulsas įgauna santūresnę formą, nes reformacinio pobūdžio žvilgsnis nukrypo į pirmykštę krikščionybę. Ketinimai, kuriuos jie priskiria Jėzui –

[2] *H.*, II, 21.

[3] *D. Henrich,* Historische Voraussetzungen von Hegels System. – *D. Henrich*, Hegel im Kontext, Frankfurt am Main, 1971, 55.

„daryti moralų savo tautos religingumą“[4] – yra jų pačių. Jie vienodai pasisako ir prieš Švietimo, ir prieš ortodoksijos šalininkus[5]. Abi pusės naudoja istorinį-kritinį Biblijos egzegezės metodą, nors siekia konkrečių tikslų – arba pateisinti proto religiją, kaip ją pradėjo vadinti Lessingas, arba jos atžvilgiu ginti griežtą Lutherio mokymą. Ortodoksija buvo priversta gintis ir perimti savo priešininkų metodą.

Hegelio pozicija kertasi su šitais frontais. Kartu su Kantu jis į religiją žiūri kaip į „proto suteiktą galią vykdyti teisę (ir) rūpintis, kad ji galiotų“[6]. Tačiau tokią galią Dievo idėja gali įgyti tik tada, kai religija persmelkia *tautos* dvasią ir papročius, kai ji dalyvauja valstybės institucijose ir visuomenės praktikoje, kai žmonių mąstyseną ir veiklos paskatas ji padaro imlias praktinio proto įstatymams ir apsigyvena jų širdyse. Tik kaip *viešojo* gyvenimo elementas religija gali protą padaryti praktiškai veiksmingą. Hegelis yra Rousseau įtaigaujamas, kai tikrai liaudies religijai nustato tris reikalavimus: „Jos mokymai turi remtis bendruoju protu. Vaizduotė, širdis, kūniškumas neturi būti tušti žodžiai. Ji turi būti taip sutvarkyta, kad su ja sietųsi visos gyvenimo reikmės, viešosios valstybės funkcijos“[7]. Negalima negirdėti ir iš Prancūzijos revoliucijos dienų ataidinčių atgarsių apie proto kultą. Ši vizija paaiškina ir dvi jaunojo Hegelio teologinių raštų smogiamąsias kryptis – ortodoksiją ir proto religiją. Abi yra papildomosios distribucijos santykyje ir vienpusiški

---

[4] H., I, 107.

[5] Tai jaučiama šioje Hegelio užuominoje: „Mūsų laikais paplitęs krikščionių religijos interpretavimo būdas, kuris religijos tikrinimo atskaitos tašku ima protą ir moralumą, o aiškinimui pasitelkia tautų ir laikų dvasią, vienos mūsų amžininkų dalies, nusipelniusios pagarbą žiniomis, šviesiu protu ir gerais ketinimais, yra laikomas labdaringu švietimu, vedančiu prie žmonijos tikslo, prie teisybės ir dorybės, o kitos panašiomis žiniomis pasižyminčios ir tokių pat kilnių tikslų turinčios, be to, dar šimtmečių autoriteto bei stiprios viešosios opinijos remiamos dalies apšaukiamas ištisu bloginimu“ (*H.*, I, 104); plg. *D. Henrich* (1971), 52 ir tt.

[6] *H.*, I, 103.

[7] *H.*, I, 33.

Švietimo dinamikos, kuri, be abejo, skatina išsiveržti iš Švietimo ribotumo, produktai.

Epochos ženklas – taip atrodo jaunajam Hegeliui – yra *dorovės pozityvizmas*. „Pozityviomis" Hegelis vadina religijas, kurios remiasi tik autoritetu, o apie žmogaus vertę sprendžia ne pagal jo moralę[8]; teigiami yra nurodymai, pagal kuriuos tikintieji turi įgyti Dievo prielankumą darbais, o ne moraliu elgesiu; teigiama yra viltis susilaukti atlygio anapus, teigiamas yra kai kurių rankose sutelkto mokymo atskyrimas nuo visų gyvenimo ir turto; teigiamas yra kunigų žinojimo atskyrimas nuo minios tikėjimo fetišais, taip pat ir aplinkinis kelias, turintis vesti prie dorovės per vieno asmens autoritetą ir stebuklus; teigiami yra patikinimai ir grasinimai, kurių tikslas – vien elgesio legalumas; pagaliau teigiamas ir svarbiausias dalykas yra asmeninės religijos atskyrimas nuo viešojo gyvenimo.

Jeigu visa tai yra teigiami tikėjimo, kurį gina artodoksai, požymiai, tai filosofams diskutuoti čia vieni juokai. Filosofai laikosi principo, kad religija paprasčiausiai neturi nieko teigiama, o bendrojo žmonių proto yra taip autorizuota, kad „jos įpareigojimą kiekvienas supranta ir jaučia, kai tik atkreipė dėmesį"[9]. Tačiau Švietimo atstovams Hegelis prieštarauja teigdamas, kad gryna proto religija yra ne mažiau abstrakti kaip ir tikėjimas fetišais, nes ji nepajėgia patraukti širdies ir daryti įtakos jausmams bei poreikiams. Ir ji veda tik prie kitos asmeninės religijos rūšies, nes yra atkirsta nuo viešojo gyvenimo institucijų ir nekelia entuziazmo. Tik tuo atveju, jei proto religija imtų viešai reikštis šventėse ir kultuose, susijungtų su mitais, jaudintų širdį ir fantaziją, religiškai teikiama moralė galėtų „įsipinti į visą valstybės struktūrą"[10]. Protas religijoje įgauna objektyvią formą tik politinės laisvės sąlygomis – „liaudies religija, gimdanti ir maitinanti gilius įsitikinimus, eina koja kojon su laisve"[11].

---

[8] *H.*, I, 10. Sąvokas „moralė" ir „dorovė" jaunasis Hegelis dar tebevartoja kaip sinonimus.

[9] *H.*, I, 33.

[10] *H.*, I, 77.

[11] *H.*, I, 41.

Todėl Švietimas tėra tik išvirkščioji ortodoksijos pusė. Kaip ortodoksija reikalauja mokymų teigiamumo, taip Švietimas – proto įstatymų objektyvumo; ir Švietimas, ir ortodoksija naudoja tas pačias Biblijos kritikos priemones, abu prisideda prie skilimo įtvirtinimo ir vienodai neįstengia religijos padaryti dorovine tautinės visumos totalybe ir sužadinti gyvenimą politinės laisvės sąlygomis. Proto religija, kaip teigiamas reiškinys, vadovaujasi tam tikra priešingybe – tuo, „kuo mes nesame ir neturime būti“[12].

Hegelis kritikuoja ir panašaus pobūdžio diferenciaciją to meto politiniuose santykiuose bei valstybės institucijose, pirmiausia, pavyzdžiui, Berno pretenzijas viešpatauti Vo (Vaud) krašte, Viurtembergo magistrato ir Vokietijos imperijos konstitucijas[13]. Kaip iš teigiama pasidariusios nūdienės religijos dingo gyva pirmykštės krikščionybės dvasia, taip ir politikoje „įstatymai prarado savo senąjį veiksmingumą, o dabartinis gyvybingumas nesugebėjo įsitvirtinti įstatymuose“[14]. Teisės ir politikos formos, virtusios sustabarėjusia pozityvybe, pasidarė žmonėms svetimos. Apie 1800 m. Hegelis nusprendžia, kad ir religija, ir valstybė degradavo, virto tik mechanizmu, pavarų sistema, mašina[15].

---

[12] *H.*, I, 254.

[13] Iš politinių jaunojo Hegelio raštų čia minėtini: I, 255 ir tt.; 268 ir tt.; 428 ir tt.; 451 ir tt. – Suprantama, šituose politiniuose raštuose dar trūksta atsvaros Švietimo kritikai. Ją Hegelis, kaip žinoma, pateikia „Dvasios fenomenologijoje“, skyriuje „Absoliuti laisvė ir siaubas“. Ir čia ši kritika yra nukreipta prieš tuos filosofus, kurie abstrakčiais reikalavimais priešinasi senam, savo pozityvumu prisidengusiam režimui. Antra vertus, krizės potyris politiniuose raštuose išryškėja kur kas aiškiau, bent jau tiksliau, negu teologiniuose. Hegelis atvirai pasižada pralaužti laiko vargus, prieštaros jausmą, pokyčių reikmę, užkardas ir kliūtis: „Geresnių, teisingesnių laikų paveikslas gyvai įsikūrė žmonių sielose ir visų širdyse sužadino skaidresnių, laisvesnių sąlygų ilgesį bei troškimą ir suskaldė tikrovę“ (*H.*, I, 268 t.). Plg. ir mano baigiamąjį žodį Hegelio politinių raštų rinkiniui: *G. W. F. Hegel*, Politische Schriften, Frankfurt am Main, 1966, 343 ir tt.

[14] *H.*, I, 465.

[15] *H.*, I, 219, 234 t.

rencijuoja ir skaido, bet ir vienija. Ortodoksijos ir Švietimo ginče subjektyvybės principas sukuria pozityvybę, kuri, šiaip ar taip, kelia objektyvią reikmę ją įveikti. Kol galės imtis šios Švietimo dialektikos, Hegelis turi, be abejo, parodyti, kaip, remiantis tuo principu, dėl kurio ji galima, paaiškinti pozityvybės įveiką.

II

Savo ankstyvuosiuose raštuose Hegelis vartoja sutaikomosios proto jėgos, kurios neįmanoma taip paprastai išvesti iš subjektyvumo, sąvoką.

Autoritarinį savimonės aspektą jis pabrėžia visuomet, kai turi galvoje refleksinę diferenciaciją. Modernieji „pozityvybės" reiškiniai subjektyvumo principą demaskuoja kaip vieną iš tų, kurie viešpatauja. Taip „laiko bėdas" apibūdina dabartinės religijos, kurią Švietimas kartu ir provokuoja, ir stiprina, pozityvumas, taip jas apibūdina apskritai dorybingumo pozityvizmas; o „bėdoje žmogus arba paverčiamas objektu ir imamas gniuždyti, arba jis paverčia objektu gamtą ir ima ją slopinti"[16]. Šis represyvus proto pobūdis glūdi apskritai jau paties subjekto santykių struktūroje, t. y. galėjime daryti objektu patį save. Be abejo, jau krikščionybė pašalino dalį žydų tikėjimo pozityvybės, o protestantizmas – dalį katalikų tikėjimo pozityvybės, tačiau net Kanto moralės ir religijos filosofijoje sugrįžta dar viena pozityvybė, ir šį kartą kaip paaiškintas paties proto elementas. Šia prasme Hegelis įžvelgia skirtumą tarp „laukinio vienvaldžio", kuris tik aklai viešpatauja, ir modernybės protingo sūnaus, paklūstančio vien pareigai; Hegelis regi skirtumą ne vergovės ir laisvės diferencijoje, o vien tik tame, „kad anas turi išorinį valdovą, o šis valdovą nešiojasi savyje ir kartu yra jo vergas: bendrybė yra būtina ir amžinai svetima ypatingiems dalykams, instinktams, polinkiams, patologinei meilei, gašlumui, nesvarbu, kaip juos va-

[16] *H.*, I, 318.

dinsi, lieka dar nesunaikinama pozityvybė, kuri galiausiai ima piktinti todėl, kad turinys, glūdintis bendrame pareigos įstatyme, yra prieštaringas – kartu ribotas ir visuotinis – ir vardan visuotinybės formos dėl jos vienpusiškumo reiškia didžiausias pretenzijas“[17].

Tame pačiame straipsnyje „Apie krikščionybės dvasią ir jos likimą“ Hegelis sukuria sutaikomojo proto, naikinančio pozityvybę ne tik dėl akių, sampratą. Kaip šitą protą, kaip vienijančią galią, pradeda jausti subjektai, jis aiškina, pavyzdžiui, likimo valia patirtos bausmės modeliu[18]. Dorovinga – skirdamas nuo moralios – dabar jis vadina tokią visuomenės būseną, kurioje visi piliečiai įgyvendina savo teises ir patenkina savo reikmes, nepažeisdami kitų interesų. Nusikaltėlis, kuris tokius santykius griauna trikdydamas ir slopindamas svetimą gyvenimą, dėl savo veiksmų patiria susvetimėjusio gyvenimo, jam priešiško likimo galią. Jis priverstas kaip likimo istorijos būtinybę pajusti tai, kas iš tikrųjų yra tik reakcija į atstumtą ir atskirtą gyvenimą. Ta jėga priverčia kaltąjį kentėti tol, kol jis, naikinęs kito gyvenimą, pajus savojo nepriteklius, kol, nusigręžęs nuo svetimo gyvenimo, suvoks svetimumą sau pačiam. Per šį likimo priežastingumą įsisąmoninami nutraukti dorovinės visuotinybės saitai. Suskilusi visuotinybė gali būti vėl sutaikyta tik tuo atveju, jei iš neigiamybės, kuri patiriama dėl įvykusio skilimo, atsiranda prarastojo gyvenimo ilgesys ir jei šis dalyvius verčia atskilusioje svetimojo egzistencijoje vėl atpažinti savo paneigtąją prigimtį. Tada abi pusės pamato pablogėjusią padėtį, kaip atsiskyrimo, abstrahavimosi nuo savo bendrų gyvenimo sąsajų rezultatą – ir tose bendrose gyvenimo sąsajose jos įžvelgia savo egzistenciją.

Taigi Hegelis abstraktiems moralės įstatymams priešpriešina visai kitokį konkretaus kaltės siejimo dėsnį, kuris atsiranda skylant *prielaidiniam* dorovės visuotinumui. Tačiau panašiai kaip praktinio proto įstatymų, negalima, apeinant autonomiš-

---

[17] *H.*, I, 323.
[18] *H.*, I, 342 ir tt.

kos valios sąvoką, ano teisingojo likimo bylinėjimosi kildinti iš subjektyvybės principo. Likimo dinamizmas randasi veikiau iš *intersubjektiniu* pagrindu sudarytos gyvenimo sąsajų simetrijos pažeidimo ir tarpusavio pripažinimo, t. y. gyvenimo sąsajų, nuo kurių viena dalis atsiskiria ir per tai susvetimėja su visomis kitomis dalimis ir jų bendru gyvenimu. Tik šitas atitrūkimo nuo intersubjektyviai suskaidyto gyvenamojo pasaulio aktas *sukuria* subjekto ir objekto santykius. Šie santykiai, kaip svetimas elementas, tik papildomai įvedami į sąlygas, kurios iš prigimties paklūsta subjektų tarpusavio supratimo struktūrai, o ne subjekto vykdomai suobjektinimo logikai. Taip pat ir „pozityvumas" dėl to įgyja kitą reikšmę. To, kas sąlygiška, suabsoliutinimas į nesąlygiška kildinamas nebe iš *suskilusio* subjektyvumo, viršijančio savo pretenzijas, o iš *susvetimėjusio* subjektyvumo, atsisakiusio bendro gyvenimo. Ir represija, kuri dėl to atsiranda, remiasi intersubjektinės pusiausvyros pažeidimu, o ne objektu padaryto subjekto pavergimu.

Hegelis negali susitaikymo, t. y. suskilusios visuotinybės aspekto, pagrįsti savimone arba pažįstančiojo subjekto santykiu su pačiu savimi. Kai tik jis ima protestuoti prieš tarpusavio supratimo santykių intersubjektyvybę, nepataiko į esminį modernybės savęs pagrindimo taikinį – pozityvybę mąstyti taip, kad ją būtų galima ir įveikti to paties principo, iš kurio ji kyla – subjektyvybės – pagrindu.

Tas rezultatas nėra toks nepaprastas, jei prisiminsime, kad jaunasis Hegelis į pozityvybę susiliejusias gyvenimo sąlygas aiškina dabarties analogija su helenizmo žlugimo laikotarpiu. Savąją dabartį jis atspindi klasikinių pavyzdžių irimo epochoje. Kad įvyktų lemtingas susiskaidžiusios modernybės susitaikymas, jis kelia dorovinio visuotinumo prielaidą, kuri išauga ne modernybės dirvoje, o yra *perimta* iš ankstyvosios krikščionybės bendruomeninio religingumo ir graikų polio.

Prieš autoritarinius į subjektą sutelkto proto įsikūnijimus Hegelis mobilizuoja vienijančią intersubjektyvybės, keliančios „meilės" ir „gyvenimo" šūkius, galią. Subjekto ir objekto tar-

pusavio santykių pozicija užimama tuo, kad esama subjektų komunikacinio tarpininkavimo pačia plačiausia prasme. Gyvoji dvasia yra bendrumą kurianti terpė tuo požiūriu, kad vienas subjektas suvokia savo bendrumą su kitu, bet vis tiek gali likti savimi. Tuomet subjektų atskyrimas duoda pradžią sutrikdytos komunikacijos dinamikai, kurioje, be abejo, kaip tikslas glūdi dorovinio santykio atkūrimas. Šis minties posūkis buvo pagrindas paskatinti pasivyti ir pertvarkyti komunikacijos teorijos prasme subjektinėje filosofijoje išplėtotą proto refleksijos sąvoką. Hegelis nenuėjo[19] šiuo keliu, nes iki tol dorovinio visuotinumo idėją plėtojo tik siedamas ją su liaudies religijos, kurioje komunikacinis protas įgavo istorinių bendruomenių, tokių kaip pirmykštės krikščionių bendruomenės arba graikų polis, suidealintą formą, idėja. *Kaip* liaudies religija ji yra ne tik iliustratyvi, bet ir *neatsiejamai* susipynusi su idealiais šitos klasikinės epochos bruožais.

Tačiau dabar modernieji laikai išsikovojo savo savimonę per tokią refleksiją, kuri nebeleidžia sistemingai remtis minėtomis pavyzdinėmis praeitimis. Tikėjimo ir žinojimo prieštara, kaip matyti iš Jakobio ir Kanto ginčo bei Fichte's reakcijos, persikėlė į pačią filosofiją. Šiuo samprotavimu Hegelis pradeda savo straipsnį. Tai verčia jį atsisveikinti su mintimi, kad pozityviąją religiją ir protą esą galima sutaikyti, reformomis atnaujinant pirmykštės krikščionybės dvasią. Tuo pačiu metu Hegelis susipažįsta su politine ekonomija. Ir čia jis priverstas suvokti, kad kapitalistinė ūkio sistema pagimdė modernią visuomenę, kuri, tradiciškai vadinama „buržuazine visuomene“, yra visiškai nauja, su klasikinėmis *societas civilis* arba polio formomis nepalyginama tikrovė. Nepaisant kai kurių romėnų teisės tradicijų tęstinumo, Hegelis nebegali žlugusios Romos imperijos visuomenės struk-

[19] Čia aš neatsižvelgiu į Jėnos laikotarpio realizmo filosofiją, kurioje jaunojo Hegelio raštų intersubjektyvizmo teorijos pirmieji požymiai paliko pėdsakus. Plg. *J. Habermas*, Arbeit und Interaktion. – *J. Habermas*, Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt am Main, 1968, 9 ir tt.

tūros lyginti su privatinės nuosavybės teisės principais besitvarkančia moderniosios buržuazinės visuomenės struktūra. Kartu jis netenka fono, kuriame vėlyvąją Romos imperiją būtų galima pamatyti kaip žlungančią, taigi išvysti išgarsintąją politinę Atėnų miesto-valstybės laisvę, jos pavyzdžio moderniesiems laikams pobūdį. Trumpiau sakant, ir labai energingai interpretuojama polio bei pirmykštės krikščionybės dorovė nebegalėjo būti tas matas, kurį tiktų perimti vidinį skilimą patyrusiai modernybei.

Tai, matyt, buvo ta priežastis, kodėl Hegelis nebėjo komunikacinio proto idėjos plėtojimo kryptimi, kuri jo jaunystės raštuose buvo aiškiai nubrėžta, ir kodėl Jenos laikotarpiu jis išplėtojo absoliuto sąvoką, davusią galimybę subjektinėje filosofijoje atitrūkti nuo krikščionybės ir antikos pavyzdžių, tiesa, dar vienos dilemos kaina.

III

Prieš pradedant aptarinėti filosofinį sprendimą, kurį Hegelis gali pasiūlyti modernybės savęs pagrindimui, pravartu retrospektyviai pažvelgti į tą seniausią sistemos programą, kuri išlikusi viename Hegelio rankraštyje ir kurioje atsispindi bendras Frankfurte susirinkusių bičiulių Hölderlino, Schellingo ir Hegelio įsitikinimas[20]. Kaip tik čia į apyvartą paleidžiamas dar vienas elementas – menas, kaip į ateitį nukreipta sutaikymo galia. Proto religija, norėdama tapti liaudies religija, turi atsiduoti *menui*. Proto ir širdies monoteizmas turi susijungti su vaizduotės politeizmu ir sukurti idėjoms tarnaujančią mitologiją: „Kol idėjos nepaverstos estetiškomis, t. y. nesumitologintos, jos liaudies nedomina; ir priešingai, kol mitologija nėra pasidariusi protinga, filosofas turi jos gėdytis"[21]. Dorovinė visuotinybė, ku-

---

[20] *R. Bubner* (Hrsg.), Das älteste Systemprogramm, Bonn, 1973; dėl rankraščio kilmės plg. straipsnius iš: *Chr. Jamme, H. Schneider* (Hrsg.), Mythologie der Vernunft, Frankfurt am Main, 1984.

[21] *H.*, I, 236.

ri neslopina jokios jėgos ir duoda galimybę plėtoti visas jėgas, bus įkvėpta poetinį pagrindą turinčios religijos. Tada šitos mitologinės poezijos juslumą vienodai galės suvokti ir liaudis, ir filosofai"[22].

Šita programa primena Schillerio 1795 m. paskelbtas idėjas apie estetinį žmogaus ugdymą[23]; ja vadovaujasi Schellingas, kurdamas savo transcendentalaus idealizmo sistemą (1800 m.); ir ji daro įtaką Hölderlino mąstymui iki gyvenimo pabaigos.[24] O Hegelis netrukus pradeda abejoti estetine utopija. 1801 m. parašytame veikale „Differenz der fichteschen und schellingschen Philosophie..." jis nebesuteikia jai jokio šanso, nes dvasios susvetimėjimo procese „artimesnis, rimtas santykis su gyvuoju menu" nebegalįs susilaukti dėmesio[25]. Ankstyvojo romantizmo poezija Jėnoje gimsta tarsi Hegelio akyse. Hegelis iškart pajaučia, kad romantizmo menas artimas laiko dvasiai: jo subjektyvizme reiškiasi modernybės dvasia. Tačiau kaip skilimo poezija romantizmo menas vargiai gali atlikti „žmonijos mokytojo" misiją; jis skinasi kelią link anos meno religijos, kurios Hegelis Frankfurte kartu su Hölderlinu ir Schellingu primygtinai reikalavo. Filosofija jam negali paklusti. Veikiau ji pati turi suvokti save kaip vietą, kurioje protas reiškiasi kaip absoliuti vienijimo galia. O kadangi Kanto ir Fichte's sistemose ji įgavo refleksinės filosofijos formą, Hegelis yra priverstas, iš pradžių eidamas Schellingo pėdomis, mėginti iš pagrindinės refleksinės filosofijos idėjos, t. y. iš subjekto santykio su pačiu savimi, išrutulioti tokią proto sąvoką, kuri padėtų įprasminti krizės patirtį ir kritikuoti susiskaidžiusią modernybę.

Hegelis nori savo jaunystės laikų intuiciją sukonkretinti ta prasme, kad moderniajame pasaulyje emancipacija turi virsti

---

[22] „Galiausiai vieni kitiems ranką turės paduoti apsišvietusieji ir neapsišvietusieji, mitologija turės pasidaryti filosofiška, liaudis – protinga, o filosofija – mitologiška, kad filosofus padarytų jautrius." *H.*, I, 236.

[23] Plg. ekskursą šios kn. p. 56 ir tt.

[24] *D. Henrich* (1971), 61 ir tt.

[25] *H.*, II, 23.

nelaisve, nes kurstanti refleksijos jėga pasidarė savarankiška, o vienyti ji dar gali tik panaudodama pavergiančiojo subjekto jėgą. Modernųjį pasaulį kankina *klaidingos* tapatybės, kadangi jis ir kasdienybėje, ir filosofijoje sąlygiškus dalykus dažnai paverčia absoliučiais. Tikėjimo ir politinių institucijų *teigiamybes*, apskritai susiskaidžiusią dorovę atitinka Kanto filosofijos *dogmatizmas*. Pastaroji suabsoliutina intelektualaus žmogaus savimonę, kuri susiskaidžiusiam pasauliui „išlaiko objektyvų sąryšį ir atsparą, substancialumą, daugį ir net tikrovę bei galimybę, – objektyvią apibrėžtybę, kurią žmogus mato ir išmeta“[26]. Ir kas pažinime tinka subjektyvumo ir objektyvumo vienovei, tinka taip pat baigtybės ir nebaigtybės, paskirybės ir bendrybės, laisvės ir būtinybės religijoje, valstybėje ir moralėje tapatybei; bet visa tai yra klaidingos tapatybės, nes „suvienijimas yra prievartinis, viena *pasiglemžia* kita ... tapatybė, turinti būti absoliuti, yra dalinė“[27].

Kitokį negu vien teigiamą neprievartinės tapatybės reikalavimą, prievartos sąlygomis fiksuotą suvienijimą Hegeliui, kaip matėme, patvirtina gyvi krizės potyriai. Tačiau jei tikroji tapatybė savo ruožtu turi būti išplėtota iš refleksinės filosofijos prado, tai protą greičiausiai reikia mąstyti kaip subjekto santykį su savimi, bet dabar – kaip refleksiją, kuri kitam imponuoja ne kaip absoliuti subjektyvumo galia, bet savo pastovumą ir savo judėjimą realizuoja priešindamasi visiems suabsoliutinimams, t. y. vėl likviduodama visa, ką teigiamo sukuria subjektas. Todėl vietoj abstrakčios baigtybės ir priešpriešos Hegelis postuluoja absoliutų iš savo substancijos savimonę pasiekusio subjekto santykį su pačiu savimi, subjekto, kuris baigtybės ir nebaigtybės vienovę bei skirtybę turi *savyje*. Priešingai, negu mano Hölderlinas ir Schellingas, šis absoliutus subjektas turi eiti *pirm* pasaulio proceso ne kaip būtis arba intelektinė žiūra, o – baigtybės ir nebaigtybės santykio procese – tik paskui vienas kitą ir

26 *H.*, II, 309.
27 *H.*, II, 48.

per tai egzistuoti varginančioje paties savęs įsisąmoninimo veikloje. Absoliutas suvokiamas ne kaip substancija, ne kaip subjektas, o vien tik kaip besąlygiškai savęs su savimi kuriančio santykio perteikimo procesas.[28]

Šita Hegeliui būdinga mąstymo figūra panaudoja subjektinės filosofijos priemones į subjektą sutelktam protui įveikti. Ji duoda brandžiam Hegeliui galimybę apkaltinti modernybę nusižengimais nesiremiant *kitu* negu jame pačiame glūdinčiu subjektyvybės principu. Hegelio estetika – puikus to pavyzdys.

Į meno sutaikomąją jėgą viltis dėjo ne vien Frankfurto bičiuliai. Kaip tik ginče dėl to, ar klasikinis menas laikytinas pavyzdžiu, buvo įsisąmoninta – iš pradžių Prancūzijoje, paskui ir Vokietijoje – modernybės savęs pagrindimo problema. H. R. Jaußas parodė[29], kaip Friedrichas Schlegelis ir Friedrichas Schilleris savo darbuose „Apie graikų filosofijos studijavimą" (1797) ir „Apie naivią ir sentimentalią poeziją" (1796) aktualizavo prancūzų „skundo" keliamą klausimą, atskleidė moderniosios poezijos savitumą ir išdėstė savo nuomonę dėl dilemos, kuri kilo, kai reikėjo klasicistų pripažintą klasikinio meno pavyzdingumą suderinti su modernybės pranašumu. Panašiai abu autoriai stiliaus skirtumus aprašo kaip objektyvumo ir įdomumo, natūralumo ir dirbtinumo, naivumo ir sentimentalumo priešingybę. Klasikinio meno gamtos mėgdžiojimui jie priešpriešina modernųjį meną, kaip laisvės ir refleksijos aktą. Schlegelis grožio ribas praplečia jau tuo, kad nurodo esant bjaurasties estetiką, kuri skiria vietos pikantiškumui ir avantiūrizmui, stulbinimui ir naujumui, šokiravimui ir šlykštumui. O kol Schlegelis delsia aiškiai atsisakyti klasikinio meno idealo, Schilleris tarp antikos ir naujųjų laikų nustato istorinę-filosofinę hierarchiją. Tiesa, moderniajam refleksijos poetui naiviosios poezijos tobulybė nepasiekiama, tačiau vietoj to modernusis menas *siekia* tarpiškos vienovės su gamta idealo – ir šiam

---

[28] *D. Henrich*, Hegel und Hölderlin. – *D. Henrich* (1971), 35 ir tt.

[29] *H. R. Jauß*, Schlegels und Schillers Replik. – *H. R. Jauß* (1970), 67 ir tt.

„teiktina begalinė pirmenybė“ tikslo, kurį antikinis menas *pasiekė* mėgdžiodamas gamtos grožį, atžvilgiu.

Schilleris refleksiniam romantizmo menui suteikė apibrėžtį šiam dar nė neatsiradus. Hegelis romantinį meną jau galėjo matyti savo akimis, kai Schillerio istorinį-filosofinį moderniojo meno aiškinimą įterpė į savo absoliutinės dvasios sąvoką[30]. Mene apskritai dvasia turi suvokti save kaip vienalaikį suišorėjimo ir grįžimo į save procesą. Menas yra juslinė forma, kurioje absoliutas save suvokia *vaizdingai*, o religija ir filosofija – tai aukštesniosios formos, kuriomis absoliutas save *įsivaizduoja* ir *suvokia*. Vadinasi, menas jau pačiu terpės juslumu susiduria su vidaus barjeru ir galiausiai peržengia absoliuto vaizdavimo būdo ribą. Yra toks dalykas kaip „po meno“[31]. Iš šitos perspektyvos Hegelis gali aną idealą, kurio modernusis menas, anot Schillerio, tik siekia, bet pasiekti neįstengia, perkelti į *anapus meno* sferą, kur jis, kaip idėja, gali būti įgyvendintas. Tačiau tada dabarties menas turėtų būti interpretuojamas kaip pakopa, kurioje, atsiradus romantinio meno formai, menas panaikina save, kaip meną.

Taigi estetikos klausimais vykęs ginčas tarp sena ir nauja užbaigiamas elegantiškai: romantizmas yra meno „baigtis“ – tiek meno subjektyvistinio žlugimo refleksijoje prasme, tiek dar prie simboliškumo prikaustytos absoliuto vaizdavimo formos refleksinio pralaužimo prasme. Į jau nuo Hegelio laikų nuolat pašaipiai keliamą klausimą, „ar tokio pobūdžio gaminiai išvis dar vadintini meno kūriniais“[32], atsakoma tikrai ambivalentiškai. Modernusis menas iš tikrųjų yra dekadentinis, bet kaip tik dėl to pažengęs absoliutaus žinojimo kryptimi, o klasikinis menas, nors ir išlaiko savo pavyzdingumą, tačiau teisėtai yra įveiktas: „Klasikinė meno forma pasiekė viršūnę, tai, kas meniniam sujuslinimui iš viso yra įmanoma“[33]; vis dėlto jos naivumui trūks-

[30] *H.*, XIII, 89.
[31] *H.*, XIII, 141.
[32] *H.*, XIV, 223.
[33] *H.*, XIII, 111.

ta refleksijai į meno paties savaime ribotumo, kuris romantinėse irimo tendencijose taip akivaizdžiai išryškėjo.

Tą patį modelį Hegelis pritaiko ir krikščionių religijai. Meno ir religijos nykimo gretybės yra aiškios. Absoliutų dvasingumą religija pasiekė protestantizme; Švietimo epochoje ji galiausiai atskilo nuo pasaulietinės sąmonės: „Mūsų epochai nebekelia sielvarto visai nepažinti Dievo, priešingai, laikoma didžiausia įžvalga, kad šitas pažinimas esąs net neįmanomas“[34]. Refleksija, kaip ir mene, įsiveržė ir į religiją; substancinis tikėjimas užleido vietą arba abejingumui, arba šventeiviškam sentimentalumui. Nuo tokio ateizmo religijos *turinį* gelbsti filosofija, sugriaudama religinę *formą*. Nors filosofija neturi skirtingo nuo religijos turinio, bet kai ji religijos turinį transformuoja į sąvokinį žinojimą, „tikėjime niekas nebepateisinama“[35].

Jei akimirką stabtelėsime ir žvilgtelėsime į minties procesą, susidarys įspūdis, jog Hegelis savo tikslą pasiekė. Per absoliutą, įveikiantį visus suabsoliutinimus ir sau pasiliekantį vien begalinį, visą baigtinumą suryjantį santykio su savimi kaip būtinybės procesiškumą, Hegelis gali suvokti modernybę remdamasis pačios modernybės principu. Ir tai darydamas jis rodo filosofiją esant vienijimo galią, įveikiančią visas iš pačios refleksijos atsiradusias pozityvybes, ir tuo pašalina modernius žlugimo reiškinius. Tačiau šitas tiesmukas įspūdis klaidina.

Jeigu tai, ką Hegelis kadaise turėjo galvoje kalbėdamas apie liaudies religijos idėją, palyginsime su tuo, kas lieka po meno išnykimo religijoje, o tikėjimo – filosofijoje, suprasime tą nusivylimą, kuris jį apima religijos filosofijos pabaigoje. Filosofinį protą geriausiu atveju pajėgia paveikti *dalinis* susitaikymas – be išorinio anos viešosios religijos bendrumo, kuris liaudį turėjo padaryti protingą, o filosofus – jautrius. Liaudis veikiau pasijaučia apleista savo sufilosofėjusių kunigų: „Šiuo požiūriu filosofija yra atsiskyrusi šventenybė, o jos tarnai sudaro izoliuotą

---

[34] *H.*, XVI, 34.
[35] *H.*, XVII, 343.

kunigų luomą, kuris neturi teisės eiti kartu su pasauliu ... Tai, kaip laikiška, empirinė dabartis išsikapstys iš savo kolizijos, kokią įgaus formą, yra jos pačios reikalas, o ne tiesioginis praktinis filosofijos dalykas“[36].

Švietimo epochos dialektika, pasiekusi savo tikslą, sunaudojo to laikotarpio reiškinių kritikos impulsą, kuris ir buvo davęs pradžią tai kritikai. Šitą neigiamą rezultatą dar aiškiau parodo buržuazinės visuomenės valstybėje „panaikinimo“ konstrukcija.

IV

Aristotelio tradicijoje senoji Europoje galiojusi politikos kaip valstybę ir visuomenę apimančios sferos samprata ištisai išliko iki pat XIX a. „Viso ūkio“ ekonomika, t. y. žemės ūkio ir amatų produkcijos mainais paremtas ūkis, papildomas vietinių rinkų, sudaro pagal šį įsivaizdavimą visos politinės santvarkos pagrindą. Socialinis susisluoksniavimas ir skirtingas dalyvavimas politinėje valdžioje (arba pašalinimas iš jos) eina koja kojon: politinės valdžios konstitucija integruoja visą visuomenę. Aišku, ši samprata nebetinka moderniosioms visuomenėms, kuriose privačios nuosavybės teisės pagrindu organizuotas kapitalistinės ekonomikos prekinis ūkis atsiskyrė nuo valdžios santvarkos. Mainomoji vertė ir valdžia padėjo susikurti dviem veiklos sistemoms, kurios funkciškai viena kitą papildo – socialinė sritis atsiskyrė nuo politinės, depolitizuota ekonomikos visuomenė – nuo subiurokratėjusios valstybės. Ši raida turėjo pralenkti klasikinę politikos teoriją. Todėl pastaroji nuo XVIII a. pabaigos suskyla į politine ekonomija grindžiamą visuomenės teoriją ir į moderniosios prigimtinės teisės inspiruotą valstybės teoriją.

Šitoje mokslo raidoje Hegelis užima tarpinę padėtį. Jis pirmasis atitinkamą moderniosios visuomenės sampratą api-

[36] *H.*, XVII, 343 ir t.

būdina ir terminologiškai tuo, kad valstybės politinį aspektą atskiria nuo „pilietinės visuomenės“. Modernybės ir senovės priešpriešinimą meno teorijos požiūriu jis tartum pasiveja jų priešpriešinimu visuomenės teorijos požiūriu: „Pilietinėje visuomenėje kiekvienas sau – tikslas, visa kita jam yra niekas. Bet be santykio su kitais jis negali visiškai pasiekti savo tikslų; todėl šie kiti yra priemonės ypatingybės tikslui. Bet ypatingas tikslas, santykiuodamas su kitais, suteikia sau ypatingybės formą ir pasitenkina pats, kartu patenkindamas kitų gerovę“[37]. Rinkos santykius Hegelis aprašo kaip doroviškai neutralią sritį privatiems, „savanaudiškiems“ strateginiams interesams realizuoti, o šie drauge pagrindžia „visapusiškos priklausomybės sistemą“. Pilietinė visuomenė, kaip ją apibūdina Hegelis, iškyla kaip „kraštutinumuose pranykusi dorovė“, kaip tai, „kas priklauso pražūčiai“[38]; antra vertus, ji, „šiuolaikinio pasaulio kūrinys“[39], įgyja pateisinimą emancipuodama individą formaliai laisvei: poreikių ir darbo savivalės išjudimas yra būtinas veiksnys „ypatingybėje *formuoti* subjektyvumą“[40].

Nors naujasis „pilietinės visuomenės“ terminas imamas vartoti vėliau, „Teisės filosofijos apmatuose“, naująją sampratą Hegelis sukūrė jau Jėnos laikotarpiu. Straipsnyje „Apie mokslinius prigimtinės teisės nagrinėjimo būdus“ (1802) jis remiasi politine ekonomija, kad „bendrą tarpusavio priklausomybės sistemą fizinių poreikių ir darbo požiūriu“[41] galėtų analizuoti kaip „nuosavybės ir teisės sistemą“. Jau čia jam iškyla problema, kaip pilietinę visuomenę suprasti ne vien kaip substancinės dorovės *išnykimo sferą*, o atsižvelgiant į jos negatyvumą kartu ir kaip *būtiną dorovės veiksnį*. Hegelis vadovaujasi prielaida, kad antikinio valstybės idealo neįmanoma atgaivinti

[37] *H.*, VII, 340. – *H.*, TFA, 290.
[38] *H.*, VII, 340, 344.
[39] *H.*, VII, 340.
[40] *H.*, VII, 343. – *H.*, TFA, 295.
[41] *H.*, II, 482.

šiuolaikinės, depolitizuotos visuomenės sąlygomis. Antra vertus, jis laikosi tos dorovinės visuotinybės, kuri jį iš pradžių domino kaip liaudies religija – taip jis ją vadino. Taigi dorovinį antikos idealą pranašumo prieš naujųjų laikų individualizmą prasme jis turi perteikti visuomenės modernybei būdingomis realijomis. Darydamas skirtumą tarp valstybės ir visuomenės – tai Hegelis iš tikrųjų pradėjo jau Jėnos laikotarpiu, – jis kartu atsiriboja ir nuo restauracinės valstybės filosofijos, ir nuo racionalios prigimtinės teisės. Nors restauracinė valstybės teisė neperžengia substancinės dorovės idealo ir valstybę suvokia dar tik kaip išplėstus šeimos santykius, bet individualistinė prigimtinė teisė nepakyla net iki dorovės idėjos, ir būtinybės bei intelekto valstybę ji tapatina su pilietinės visuomenės privatinės teisės santykiais. Šiuolaikinės valstybės savitumas pamatomas tik tada, kai pilietinės visuomenės principas suvokiamas kaip turintis rinkos požymių, t. y. kaip *nevalstybinio* suvisuomenėjimo principas. Nes „didžiulė šiuolaikinių valstybių principo jėga ir gylis yra subjektyvybės principui leisti pasiekti viršūnę *savarankiškame* asmeninės ypatingybės *kraštutinume* ir kartu *grąžinti substancinę vienybę* ir taip išsaugoti jį jame pačiame“[42].

Šioje formuluotėje ne tik išsakyta valstybės ir visuomenės santykio problema, bet pateikiamas ir jos tendencingas sprendimas, kurį siūlo Hegelis. Juk nėra savaime suprantama, kad dorovės sritis, apimanti šeimą, visuomenę, politinės valios formavimąsi ir valstybės aparatą kaip visumą, turi *susijungti*, t. y. suvokti pati save, *tik valstybėje*, tiksliau sakant, susijungti vyriausybėje ir jos monarchinėje viršūnėje. Iš pradžių Hegelis gali tik paaiškinti, kad poreikių ir darbo sistemoje kyla – ir kodėl kyla – antagonizmai, kurie nėra apčiuopiami vien tik pilietinės visuomenės savireguliacijos būdu; tai jis aiškina, ir visiškai to meto lygmeniu, tuo, kad „daugybė žmonių nusigyvena ..., o tai savo ruožtu padeda didžiulius turtus sukaupti vienose ranko-

[42] *H.*, VII, 407. – *H.*, TFA, 374.

se“[43]. Suprantama, kad dėl to kyla funkcinė būtinybė antagonistinę visuomenę įkomponuoti į gyvybingos dorovės sritį. Šita iš pradžių tik *reikalaujamoji* bendrybė turi dvejopą absoliučios dorovės formą, kuri visuomenę, kaip vieną iš savo veiksnių, įima į save, ir nuo visuomenės skirtingą „pozityvios bendrybės“ formą – kad būtų suvoktos savigriovos tendencijos ir kartu emancipacijos rezultatai. Hegelis šią pozityvybę mano esant valstybę ir įkomponavimo problemą išsprendžia visuomenės „išnykimu“ konstitucinėje monarchijoje.

Tačiau prie šito sprendimo prieinama tik tuo atveju, jei postuluojamas absoliutas, kuris suvokiamas pagal pažįstančiojo subjekto santykio su savimi modelį[44]. Savivokos figūra paskatino Hegelį jau Jėnos laikotarpio realistinėje filosofijoje dorovės visumą mąstyti kaip „individualybės ir bendrybės vienovę“[45]. Nes subjektas, kuris pažindamas atsigręžia į save, kartu atranda save kaip *bendrą* subjektą, kuris skiriasi nuo pasaulio, kaip galimų pažinti daiktų visumos, ir kaip *individualų* Aš, kuris šitame pasaulyje pasitaiko kaip viena iš daugelio būtybių. Tad jei absoliutas mąstomas kaip nebaigtinė subjektyvybė (kuri amžinai save gimdo kaip objektyvybę – kad iš savo pelenų pakiltų į absoliutaus žinojimo puikumą[46]), tai bendrybės ir paskirybės elementai gali būti įsivaizduojami kaip suvienyti tik monologinio savęs pažinimo apibrėžtume: todėl konkrečioje bendrybėje subjektas, kaip bendrybė, išlaiko pirmenybę prieš subjektą, kaip

---

[43] Palyginti su knygos variantu, Hegelis pilietinės visuomenės krizių struktūrą dar energingiau apibūdina 1819/1820 mokslo metų žiemos semestre skaitytose paskaitose apie teisės filosofiją. Plg. D. Henricho įvadą veikalui: *G.F.W. Hegel*, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, Frankfurt am Main, 1983, 18 ir tt.

[44] Plg.: *R. P. Horstmann*, Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. – Philosophische Rundschau IX, 1972, 95 ir tt.; *R. P. Horstmann*, Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels Politischer Philosophie, Hegel-Studien, IX, 1974, 209 ir tt.

[45] Jenenser Realphilosophie, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1931, 248.

[46] Šiais žodžiais Hegelis apibūdina tragediją, kurią amžinai su savimi žaidžiantis absoliutas vaidina dorovės srityje; *H.*, II, 495.

paskirybę. Remiantis šita logika, dorovės srityje pirmenybę subjektyvios individo laisvės atžvilgiu gauna *aukštesnės pakopos valstybės subjektyvybė*. D. Henrichas šį dalyką pavadino Hegelio teisės filosofijos „stipriu institucionizmu": „Vienintelė valia, kurią Hegelis vadina subjektyvia, yra visiškai įimta į institucijų sistemą ir pateisinama tik tiek, kiek priklauso pačiai institucijai ta valia"[47].

Kitą bendrybės ir paskirybės santykio modelį kooperacijos prievartą patiriančioje komunikacinėje bendruomenėje teikia *aukštesnės pakopos neprievartinio valios susidarymo intersubjektyvybė*: neprievarta tarp laisvų ir lygių piliečių pasiekto konsenso bendrybėje individai išlaiko apeliacijos instanciją, į kurią galima kreiptis skundžiantis ypatingomis bendrosios valios institucinio konkretizavimo formomis. Hegelio jaunystės raštuose, kaip matėme, dar tebebuvo atvira pasirinkimo teisė dorovės visuotinybę aiškinti kaip intersubjektinėse gyvenimo sąsajose įkūnytą komunikacinį protą. Šioje tiesėje vietoj monarchinio valstybės aparato būtų galėjusi atsirasti savanoriška visuomenės demokratinė organizacija. Tačiau save patį suvokiančio subjekto logika prievarta sukuria stiprios valstybės institucionalizmą.

Tačiau jei valstybė „Teisės filosofijos apmatuose" pakeliama į „substancinės valios tikrovės, į to, kas savaime yra protinga", lygmenį, tada galimà išvada, jau Hegelio amžininkų suvokta kaip provokacinė, jog politiniai judėjimai, kurie peržengia filosofijos nubrėžtas ribas, nusižengia pačiam protui. Kaip religijos filosofija galiausiai nustumia į šalį nepatenkintus liaudies religinius poreikius[48], taip ir valstybės filosofija nusigręžia nuo nepatenkintos politinės tikrovės. Demokratinio apsisprendimo reikalavimas, kurį energingai skelbė Paryžiaus Liepos revoliuci-

---

[47] *D. Henrich*, Einleitung zu Hegel (1983), 31 (žr. šio skyriaus 43 išnašą).

[48] „Jei vargšams nebeskelbiama Evangelija, jei esmė darosi kvaila ir visi pamatai patyliukais sugriaunami, tuomet liaudis, kurios ribotam protui tiesa gali egzistuoti tik vaizduotėje, nebežino, kaip patenkinti savo širdies potroškius." (*H.*, XVII, 343.)

ja ir apie kurį atsargiai, siūlydamas rinkimų reformą, jau buvo užsiminęs Anglijos ministrų kabinetas, Hegelio ausyse dar skamba kaip šaižus „disonansas“. Šį kartą proto ir istorinės dabarties nedermė taip sujaudina Hegelį, kad jis savo straipsniu „Apie anglų reformos bilį“ atvirai stoja restauracijos pusėn.

V

Vos Hegelis suformulavo modernybės nevienalytiškumo sampratą, kaip pati modernybė ėmė „nerimauti“ ir mėginti griauti šią sampratą. Tai paaiškina ta aplinkybė, kad subjektyvumo kritiką Hegelis galėjo realizuoti tik kaip subjektinės filosofijos elementą. Visur, kur turi pasireikšti nevienalytiškumo galia, kad absoliutas galėtų įrodyti savo vienijamąją galią, nebegali būti jokių „klaidingų“ pozityvybių, – ten tėra tik skilimai, kuriems *taip pat* leidžiama pretenduoti į santykinę teisę. „Stiprus“ instuticionizmas bus lėmęs, kad Hegelis „Teisės filosofijos apmatų“ pratarmėje paskelbė tikrovę esant protingą. Akivaizdu, kad anksčiau, 1819/1820 mokslo metų rudens semestre skaitytose paskaitose, formuluotė buvo ne tokia kategoriška: „Kas protinga, *virsta* tikrove, o kas yra tikrovėje, *pasidaro* protinga“[49]. Tačiau ir šis teiginys tik atveria erdvę *iš anksto* nulemtai, *iš anksto* pasmerktai tikrovei.

Prisiminkime pradinę problemą. Neturinti pavyzdžio, atvira ateičiai, naujovių trokštanti modernybė gali imti sau matmenis tik iš savęs pačios. Vieninteliu normatyvumo šaltiniu pasirodo teesąs tinkamas subjektyvumo principas, iš kurio kyla pačios modernybės laiko suvoktis. Refleksinė filosofija, kuri remiasi savimonės faktu, šį principą įsąmonina. Iš sau pačiam pritaikytos refleksijos gebos atsiskleidžia, žinoma, ir susavarankintos, absoliučiai suvokiamos subjektyvybės negatyvumas. Todėl intelekto, kurį modernybė suvokia kaip savo nuosavybę

---

[49] *G.F.W. Hegel* (1983), 51.

ir pripažįsta vieninteliu būtinumu, racionalumas Švietimo dialektikos plotmėje turi išsiplėtoti į protą. Tačiau šitas protas, kaip absoliutus žinojimas, galų gale įgauna formą, kuri yra tokia galinga, kad pradinę modernybės savivokos problemą ne tik išsprendžia, bet *per gerai* išsprendžia: modernybės savivokos klausimas ištirpsta ironiškame proto kvatojime, nes jis dabar užėmė likimo vietą ir žino, kad visas esminės svarbos vyksmas yra *jau* nulemtas. Taip Hegelio filosofija patenkina modernybės reikmę pagrįsti save aktualybės nuvertinimo ir kritikos sušvelninimo kaina. Galop filosofija atima iš dabarties svorį, panaikina domėjimąsi ja ir atmeta jos apeliavimą į kritišką atsinaujinimą. To meto problemos netenka provokacijų lygmens, nes filosofija, būdama epochos aukštumoje, yra jas nuvertinusi.

1802 m. Hegelis parašė įvadinį straipsnį „Apie filosofijos kritikos esmę" savo pradėtam leisti „Filosofijos kritikos žurnalui". Jame jis skiria dvi kritikos rūšis. *Viena* yra nukreipta prieš to meto klaidingas pozityvybes; ta kritika suvokia save kaip vargano gyvenimo, besiveržiančio iš sustingusių formų, majeutiką: „Jei kritika kūrinio ir veiklos negalės pripažinti esant idėjos forma, tai siekio ji vis dėlto neatmes; tikrasis mokslinis (!) interesas bus prakalti lukštą, kuris dar trukdo vidinei pastangai išvysti dienos šviesą"[50]. Šiuose žodžiuose nesunkiai atpažįstame tą būdą, kurį jaunasis Hegelis naudoja kritikuodamas pozityviąsias religijos ir valstybės galias. *Kita kritikos rūšis* yra nukreipta prieš Kanto ir Fichte's subjektyvųjį idealizmą. Šį apibūdina tai, „kad aiškiau buvo suvokta filosofijos idėja ir kad subjektyvybė stengiasi gintis nuo filosofijos tiek, kiek reikalinga gelbstint save pačią"[51]. Taigi čia stengiamasi atskleisti ribotos subjektyvybės, kuri užsisklendžia nuo geresnės, objektyviai seniai prieinamos įžvalgos, kėslus. „Teisės filosofijos apmatų" autorius pagrįsta laiko dar tik šitos antros versijos kritiką.

---

[50] *H.*, II, 175.
[51] Ibid.

Filosofija negali mokyti pasaulio, koks jis privalo būti; jos sąvokose tik atsispindi tikrovė, kokia ji yra. Filosofijos kritika dabar nukreipiama nebe prieš tikrovę, o prieš miglotas abstrakcijas, kurios įsiterpia tarp subjektyvios sąmonės ir objektyvaus proto. Po to, kai dvasia modernybėje „žengė žingsnį", kai ji dar surado išeitį iš modernybės aporijų ir ne tik įžengė į tikrovę, bet ir joje suobjektyvėjo, Hegelis atleidžia filosofiją nuo užduoties tingią visuomeninio ir politinio gyvenimo egzistenciją priešpriešinti savo sampratai. Šį *kritikos atbukinimą* atitinka *aktualybės nuvertinimas*, nuo kurio filosofijos tarnai nusigręžia. Modernybė, filosofijos padedama suvokusi save, leidžia sau stojiškai nuo filosofijos atsitraukti.

Hegelis nėra pirmasis dabartinių laikų filosofas, tačiau jis pirmas, kuriam modernybė tapo problema. Jo teorijoje pirmiausia išryškėjo modernybės, epochos suvokimo ir racionalumo sąvokų konsteliacija, nes iki absoliutinės dvasios išpūstas racionalumas neutralizuoja sąlygas, kuriomis modernybė suvokė pati save. Tačiau tuo Hegelis neišsprendė modernybės savivokos problemos. Laikams po Hegelio lieka suprasti, kad nagrinėti šią temą išvis įgyja teisę tik tas, kuris proto sąvoką formuluoja *santūriau*.

Jaunesnieji hegelininkai, saikingiau apibūdindami protą, laikosi Hegelio projekto būdami nusiteikę ir suvokti, ir kritikuoti modernybę, nesutariančią su pačia savimi *kitos* Švietimo dialektikos pagrindu. Aiškus daiktas, kad jaunesnieji hegelininkai tėra tik viena iš kelių modernybės problemą sprendžiančių grupių. Kitos dvi, kurios ginčijasi dėl teisingos modernybės sampratos, mėgina neigti vidinę sąsają tarp modernumo, laiko suvokties ir racionalumo; vis dėlto jos negali išvengti šios sąvokų konsteliacijos spaudimo. Prie dešiniojo hegelizmo besišliejanti neokonservatorių grupė, trivialindama šiuolaikinę laiko suvoktį ir moduliuodama protą pagal intelektą, racionalumą ir tikslo racionalumą, nekritiškai pasiduoda visuomenės modernizmo dinamikos srovei. Greta scientizmo, susavarankinto mokslo kultūros modernizmas jai visai nesvarbus. Prie Nietz-

sche's besišliejanti neokonservatyvistų grupė, radikalindama šiuolaikinę laiko suvoktį ir demaskuodama protą kaip suabsoliutintą tikslo racionalumą, kaip nuasmenintą valdžios formą, pralenkia dialektinę gyvenamojo laikotarpio kritiką. Iš estetizmo susavarankinto avangardo meno ji perėmė neprisipažįstamas normas, prieš kurias negali atsilaikyti nei kultūros, nei visuomenės modernizmas.

Ekskursas į Schillerio „Laiškus apie estetinį žmogaus ugdymą"

1795 m. žurnale „Horos" paskelbti Schillerio „Laiškai", kuriuos autorius rengė nuo 1793 m. vasaros, yra pirmas modernizmo estetikos kritikai skirtas programinis veikalas. Jis užbėga už akių Tiubingeno bičiulių Frankfurte turėtai vizijai ta prasme, kad Schilleris nagrinėja su savimi nesutariančią modernybę vartodamas Kanto sąvokas ir kuria estetinę utopiją, kuri priskiria menui kone socialinį revoliucinį vaidmenį. Vietoj religijos kaip vienijanti galia turįs suaktyvėti menas, nes jis suprantamas kaip žmonių tarpusavio santykius veikianti „įtarpinimo forma". Schilleris meną suvokia kaip komunikacinį protą, kuris realizuosis ateities „estetikos valstybėje".

Antrajame laiške Schilleris kelia klausimą, ar pirmenybės teikimas grožio laisvei nėra atgyvenęs, nes „moralinio pasaulio reikalai žadina kur kas didesnį dėmesį ir yra kur kas artimesni, o filosofinių tyrinėjimų dvasia laiko aplinkybių raginama gilintis į tobuliausią meną – į tikros politinės laisvės kūrimą?"[52].

Klausimo formulavimas sugestijuoja ir atsakymą: pats menas yra priemonė skiepyti žmonių giminei tikrą politinę laisvę. Šis ugdymo procesas nukreiptas ne į individą, o į kolektyvines

[52] *F. Schiller*, Sämtliche Werke, V, 571 ir t. – *F. Schiller*, Laiškai apie estetinį žmogaus ugdymą. Iš vokiečių kalbos vertė A. Gailius, V.: Lietuvos rašytojų sąjungos l-kla, 1999, 26 (toliau bus žymima Laiškai).

liaudies gyvenimo sąsajas: „Taigi tautoje, kuri bus pajėgi ir verta būtinybės valstybę iškeisti į laisvės valstybę, turės būti surastas charakterio *totalitarumas*“ (Laiškai, 37). Jei menas turi pajėgti įgyvendinti istorinį uždavinį sutaikyti su savimi nesutariančią modernybę, jis privalo ne tik jaudinti individus – priešingai, jis turi keisti gyvenimo formas, kurios individus skaido. Todėl Schilleris deda viltis į komunikacijos, vienijimo, solidarumo jėgą, į meno *viešumo pobūdį*. Schillerio dabarties analizė veda prie minties, kad šiuolaikinėmis gyvenimo sąlygomis dalinės jėgos galėjo formuotis ir plėtotis tik visuotinybės skaidymosi sąskaita.

Vis dėlto konkurencija tarp naūja ir sēna suteikia atsparos tašką kritinei modernybės savęs suvokčiai. Taip pat ir graikų poezija ir menas, „tiesa, suskaidė žmogaus prigimtį ir padidinęs išbarstė ją po visą nuostabią dievų sferą, tačiau jis neplėšė jos gabalais, o tik skirtingai sumaišydavo jos dalis, ir kiekvienoje atskiroje dievybėje gyvavo visas žmogiškumas. Koks didelis skirtumas, palyginti su mūsų laikais! Ir pas mus padidintas rūšies atvaizdas yra išbarstytas po individus, tačiau tai yra atskiros nuotrupos, o ne įvairūs mišiniai, todėl, norėdami aprėpti rūšies visumą, mes turime pažinti kiekvieną individą“ (Laiškai, 42). Pilietinę visuomenę Schilleris kritikuoja kaip „egoizmo sistemą“. Šie žodžiai primena jaunąjį Marxą. Išmoningos mašinerijos mechanika yra modelis tiek sudaiktintam ekonomikos procesui, atskyrusiam malonumą nuo darbo, priemonę nuo tikslo, pastangas nuo atlyginimo (Laiškai, 44), tiek susavarankintam valstybės aparatui, kuris piliečiams lieka svetimas, juos „klasifikuoja“ kaip valdymo objektus ir „su šalčiu priima įstatymus“ (Laiškai, 45). Kritikuodamas susvetimėjusį darbą ir biurokratiją, Schilleris kartu pasisako ir prieš suintelektintą bei itin specializuotą mokslą, atitolstantį nuo kasdienybės problemų: „Spekuliatyvioji dvasia, ieškanti neprarandamų turtų idėjų karalijoje, turėjo tapti prašalaite juslių pasaulyje ir per formą pamesti materiją. Verslo dvasia, uždaryta monotoniškame objektų rate, o jame dar labiau suvaržyta formulių, turėjo paleisti

iš akių laisvą visumą ir nuskursti drauge su savąja sfera. ... Todėl tas abstraktusis mąstytojas labai dažnai esti šaltos širdies, nes skaido įspūdžius, kurie sielą juk paliečia tik kaip visuma; o verslininkas labai dažnai esti *siauros* širdies, nes jo fantazija, uždaryta monotoniškame amato rate, negali prasiplėsti ir perprasti kito žmogaus vaizduosenos" (Laiškai, 45–46).

Šiuos susvetimėjimo reiškinius Schilleris supranta, žinoma, kaip neišvengiamus gretutinius pažangos padarinius, kurių žmonių padermė kitu raidos būdu nebūtų turėjusi. Schilleris pasitiki kritine istorijos filosofija, o teologine mąstymo figūra pasinaudoja net be transcendentalios filosofijos išlygų: „Vien dėl to, kad atskiros galios žmoguje izoliuojasi viena nuo kitos ir pradeda pretenduoti į vienvaldį viešpatavimą, jos pradeda konfliktuoti su daiktų tiesa, ir visumos jausmą, kuris iki tol tingiai tenkinosi išoriniais reiškiniais, priverčia įsiskverbti į objektų gelmę" (Laiškai, 47). Kaip verslo dvasia pasidaro savarankiška visuomenėje, taip spekuliatyvioji dvasia susavarankėja dvasios karalijoje. Visuomenėje ir filosofijoje susiformuoja dvi skirtingos įstatymų leidybos instancijos. Ir šitas abstraktus juslumo ir intelekto, medžiagos ir formos impulsų susipriešinimas apsišvietusius subjektus užgula dviguba – fizine gamtos ir moraline laisvės prievarta, ir jų abiejų pajauta darosi tuo stipresnė, juo veržliau subjektai stengiasi valdyti gamtą ir savo pačių prigimtį. Galų gale kaip svetimos atsiduria viena prieš kitą dvi valstybės – viena iš prigimties dinamiška, kita protingai etiška; abi siekia to paties tikslo vien slopindamos bendrumo jausmą, nes „dinaminė valstybė tik apskritai gali sudaryti sąlygas atsirasti visuomenei, prigimtimi sutramdyti prigimtį; etinė valstybė gali ją padaryti tik (morališkai) būtiną, pajungdama individo valią visumos valiai" (Laiškai, 150). Todėl proto realizaciją Schilleris įsivaizduoja kaip *sugriauto bendrumo jausmo prisikėlimą*; jis negali rastis nei vien iš prigimties, nei vien iš laisvės, o tik iš ugdymo proceso, kuris, kad būtų užbaigtas abiejų įstatymų leidybų konfliktas, turi iš fizinio pobūdžio vienos įstatymų leidybos atimti išorinės prigimties atsitiktinumą, o iš moralinio pobū-

džio kitos – valios laisvę (Laiškai, 32). Šito ugdymo proceso priemonė yra menas, nes jis sukelia „tarpinę nuotaiką, kurioje siela nei fiziniu, nei moraliniu požiūriu nėra spiriama būtinybės, bet vis dėlto ir vienaip, ir antraip esti veikli" (Laiškai, 108). Modernybė, tobulėjant pačiam protui, vis labiau įsivelia į konfliktą tarp atsiradusių poreikių sistemos ir abstrakčių moralės principų, o menas šitai suskilusiai visuotinybei gali suteikti „draugišką pobūdį", nes jis dalyvauja abiejose įstatymų leidybos instancijose: „Vidur grėsmingo jėgos pasaulio ir vidur švento įstatymų pasaulio estetinis potraukis kurti gimdo dar trečią – linksmą žaidimo ir regimybės pasaulį, kuriame jis nuima nuo žmogaus bet kokių aplinkybių pančius ir išvaduoja jį nuo bet kokios – ir fizinės, ir moralinės – prievartos" (Laiškai, 149).

Remdamasis estetine utopija, kuri Hegeliui ir Marxui kaip ir apskritai Hegelio–Marxo tradicijai iki Lukácso ir Marcuse's liko orientacijos ženklu[53], Schilleris meną suprato kaip natūralų komunikatyvaus proto įsikūnijimą. Aiškus daiktas, Kanto veikalas „Sprendimo galios kritika" suteikė galimybę pasiduoti ir spekuliatyviniam idealizmui, kuris negalėjo pasitenkinti Kanto daromu skirtumu tarp intelekto ir juslumo, laisvės ir būtinybės, dvasios ir gamtos, nes kaip tik šitose perskyrose jis įžvelgė šiuolaikinių gyvenimo santykių išraišką. Tačiau įtarpinamąja atspindinčios sprendimo galios geba Schellingas ir Hegelis pasinaudojo kaip tiltu, vedančiu į intelektinę žiūrą, kuri norėjo užsitikrinti absoliutinę tapatybę. Schilleris buvo kuklesnis. Jis laikėsi siauresnės estetinės sprendimo galios reikšmės, aišku, siekdamas išpešti naudos istorijos filosofijos požiūriu. Tačiau jis nejučiom supainiojo Kanto sprendimo galios sąvoką su tradicine, kuri Aristotelio tradicijoje (iki pat Hannah Arendt[54]) niekada nebuvo praradusi sąryšio su politine bendrumo suvok-

[53] *H. Marcuse*, Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse. – Freud in der Gegenwart. Frankfurter Beiträge zur Soziologie, VI, Frankfurt am Main, 1957, 438.

[54] *H. Arendt*, Lectures on Kant, Chicago, 1982; vokiškas leidimas: München, 1985.

ties samprata. Tad meną Schilleris galėjo suprasti pirmiausia kaip *bendravimo* formą ir jai patikėti uždavinį suteikti „bendruomenei harmoniją“: „Visos kitos bendravimo formos skaldo visuomenę, nes apima arba atskirų jos narių individualų jautrumą, arba jų individualius gebėjimus – t. y. skirtumus tarp žmonių; tik bendravimas per grožį vienija visuomenę, nes apima tai, kas bendra“ (Laiškai, 150).

Todėl idealią intersubjektyvybės formą Schilleris nustato suindividinimo ir sumasinimo, tų dviejų priešingų intersubjektyvybės deformacijų, fone. Žmonės, kurie tarsi trogloditai lindi olose, privačiame gyvenime neturi santykių su visuomene kaip ne juose egzistuojančia objektyvybe, o žmonės, kurie kaip klajokliai bastosi didelėmis miniomis, savo bendroje egzistencijoje neturi galimybės rasti kelio į pačius save. Teisingą pusiausvyrą tarp šitų tapatybei vienodai pavojingų susvetimėjimo ir susiliejimo kraštutinumų Schilleris apibūdina romantišku vaizdu: estetikos sutaikyta visuomenė turėtų sudaryti komunikacinę struktūrą, „kur žmogus savo trobelėje tyliai kalbasi pats su savimi, išėjęs į lauką, šnekasi su savo gimine“ (Laiškai, 135).

Schillerio estetinė utopija nesiekia, žinoma, pakeisti gyvenimo sąlygų, bet ji nori revoliuciškai pertvarkyti bendravimo santykius. Priešingai meno ištirpdymui gyvenime, kurio vėliau programiškai reikalavo siurrealistai, o dadaistai ir jų sekėjai provokuodami veržėsi įgyvendinti, Schilleris atkakliai laikosi grynosios regimybės autonomijos. Iš gėrėjimosi estetine regimybe jis veikiausiai tikisi „visos jausenos“ „totalinės revoliucijos“. Tačiau regimybė ištveria tik tol, kol nesusilaukia tikrovės paramos, kol lieka grynai estetinė. Panašiai kaip Schilleris, vėliau meno ir revoliucijos santykį apibrėžia Marcuse. Kadangi visuomenė atsikuria ne tik žmonių sąmonėje, bet ir jų juslėse, tai sąmonės emancipacija turi glūdėti juslių emancipacijoje – „represyvus intymumas [turi] būti panaikintas su duotuoju pasauliu, kaip objektu“. Vis dėlto menas neprivalo įgyvendinti siurrealistinio imperatyvo, jis neturi įžengti į gyvenimą netekęs taurumo: „Meno pabaiga“ įsivaizduotina tik (tada), kai žmonės nebe-

įstengia atskirti, kas yra teisinga ir klaidinga, gera ir bloga, gražu ir bjauru“[55]. Vėlyvasis Marcuse pakartoja Schillerio įspėjimą dėl to, kad nedera staigiai estetinti gyvenimo: sutaikinamąją jėgą estetinė regimybė turi tik kaip regimybė – „tol, kol (žmogus) teorijos srityje sąžiningai vengia teigti to pasaulio egzistavimą, o praktikos srityje atsisako mėginimų kurti egzistenciją, pasitelkdamas tą regimybę“ (Laiškai, 139).

Šiame Schillerio įspėjime jau slypi toji mokslo moralės ir meno kultūros sričių saviteisėtumo idėja, kurią paskui energingai plėtos Emilis Laskas ir Maxas Weberis. Šios sritys yra tarsi „atpalaiduotos nuo visko, kas pozityvu ir ką nustato žmonių konvencijos“, jos „naudojasi absoliučiu *imunitetu* nuo žmonių savivalės. Politinis įstatymų leidėjas gali jų sritį uždaryti, bet negali joje viešpatauti“ (Laiškai, 56). Jei estetinės regimybės indus būtų mėginama sudaužyti neatsižvelgiant į kultūrinį užsispyrimą, jų turiniai susilietų – iš formos, netekusios patrauklumo prasmės ir praradusios struktūrą, nebegalėtų sklisti išlaisvinimo poveikis. Pasaulio, kuriame gyveni, estetinimas Schilleriui yra teisėtas ta prasme, kad menas veikia kaip katalizatorius, kaip perteikimas, kaip terpė, kur atplaišos niekieno neverčiamos vėl jungiasi į visuotinybę. Draugiškas grožio ir skonio pobūdis turi pateisinti viltis vien tuo, kad viską, kas modernybėje ėmė tarp savęs nebesutarti – atsiradusių poreikių sistemą, subiurokratėjusią valstybę, proto moralės abstrakcijas ir ekspertų mokslą – menas „išveda po atviru solidarumo jausmo dangumi“.

---

[55] *H. Marcuse*, Konterrevolution und Revolte, Frankfurt am Main, 1973, 140 t.

III. TRYS PERSPEKTYVOS: KAIRIEJI HEGELININKAI, DEŠINIEJI HEGELININKAI IR NIETZSCHE

I

Modernybės diskursą pradėjo Hegelis. Jis pateikė temą: savikritiška modernybės suvoktis; jis taip pat nurodė taisykles, pagal kurias ta tema gali būti varijuojama: Švietimo dialektika. Pakeldamas naujųjų laikų istoriją į filosofijos lygmenį, jis kartu susiejo amžina su laikina, nelaikiškumą su aktualumu ir tuo neregėtai pakeitė filosofijos pobūdį. Ko Hegelis tikrai *nenorėjo* – tai kad nutrūktų filosofijos tradicija; tą dalyką įsisąmonino tik paskesnioji karta.

Arnoldas Ruge 1841 m. žurnale „Deutsche Jahrbücher" rašo (p. 594): „Hegelio filosofija jau pirmojoje savo istorinio proceso stadijoje atskleidžia iš esmės skirtingą nuo *visų* ligšiolinių sistemų raidos pobūdį. Ji – pirmoji, kuri pasakė, kad filosofija yra ne kas kita kaip savo meto mintis, ji yra ir pirmoji, kuri save pačią pripažino esant šia mintimi. Kuo ankstesniosios filosofijos buvo nesąmoningai ir tik abstrakčiai, tuo šioji yra sąmoningai ir konkrečiai; todėl apie anas, matyt, galima teigti, kad jos buvo ir liko tik mintys, o ši, Hegelio, filosofija iškyla kaip mintis, kuria negali likti, o ... turi virsti veiksmu ... Šia prasme Hegelio filosofija yra revoliucijos filosofija ir apskritai iš visų filosofijų paskutinė". Modernybės diskursui, kuris iki šiol vyksta be perstojo, priklauso ir

supratimas, kad filosofija gyvena paskutines dienas, nesvarbu, ar ji suvokiama kaip naudingas iššūkis, ar vien tik kaip provokacija. Marxas filosofiją nori panaikinti ją įgyvendindamas. Mosesas Hessas tuo pačiu metu paskelbia knygą „Paskutiniai filosofai“. Bruno Baueris kalba apie „metafizikos katastrofą“ ir yra įsitikinęs, „kad filosofinė literatūra laikytina visiems laikams pabaigta“. Aišku, Nietzsche's ir Heideggerio metafizikos įveika reiškia kai ką kita negu filosofijos likvidavimą, o Wittgensteino ir Adorno atsisveikinimas su filosofija – ką kita negu filosofijos įgyvendinimą. Vis dėlto šitos nuomonės rodo tradicijos laužymą (Löwithas), kuris atsirado tada, kai filosofiją ėmė valdyti laiko dvasia, kai šiuolaikinė laiko suvoktis įveikė filosofinio mąstymo *formą*.

Kadaise Kantas nuo „mokyklinio“ filosofijos, kaip proto pažinimo sistemos, supratimo atskyrė „pasaulinį“ filosofijos supratimą, kurį siejo su tuo, kas kiekvieną žmogų „būtinai domina“. Tik Hegelis į laiko diagnozę nukreiptą pasaulinį filosofijos supratimą sulydė su mokykliniu. Pakitusią agregatinę filosofijos būseną galima matyti ir iš to, kaip po Hegelio mirties vėl išsiskyrė mokyklinės ir pasaulinės filosofijos keliai. Mokyklinė filosofija, įsitvirtinusi kaip dėstomasis dalykas, plėtojasi greta kuriamos įprastinės filosofinės literatūros, kurios negalima aiškiai lokalizuoti. Mokyklinė filosofija turi nuolat konkuruoti su tokiais atsikratytais privatdocentais, rašytojais ir rentininkais, kaip Feuerbachas, Ruge, Marxas, Baueris ir Kierkegaardas – net ir Nietzsche, atsisakęs profesūros Bazelio universitete. Kaip universitetinė disciplina, ji perleidžia modernybės teorinės savivokos uždavinį valstybės ir sociologijos mokslams, net etnologijai. Negana to, tokie vardai, kaip Darwinas ir Freudas, taip paveikia pozityvizmo, istorizmo ir pragmatizmo sroves, kad XIX a. fizika, biologija, psichologija ir istoriografija ima reikšti pasaulėžiūros motyvus, kurie pirmą kartą be filosofijos įsikišimo daro įtaką dabarties suvokčiai.[1]

[1] Plg. H. Schnädelbacho veikalą Philosophie in Deutschland 1831–1933 (Frankfurt am Main, 1983), kuriame puikiai išdėstyta, kaip smarkiai sumenkinta mokyklinės filosofijos tradicija.

Situacija pakinta tik trečiajame XX a. dešimtmetyje. Į normalų filosofinį mąstymo procesą modernybės diskursą pastūmėja Heideggeris – ir *tam* duoda ženklą jau pats jo veikalo „Būtis ir laikas" pavadinimas. Beveik tą patį galima pasakyti apie kairiuosius hegelininkus, apie Lukácsą, Horkheimerį ir Adorno, kurie, Maxo Weberio padedami, „Kapitalą" išverčia atgal į sudaiktinimo teoriją ir atkuria nutrauktą sąsają tarp ekonomikos ir filosofijos. Laiko diagnozės kompetencijas filosofija atgauna per mokslo kritiką, kurios kelias prasideda nuo vėlyvojo Husserlio ir paskui eina iki Bachelard'o ir Foucault. Tačiau ar *tai* tebėra ta pati filosofija, kuri čia, kaip Hegelio atveju, įveikia savo susiskaidymo į mokyklinę ir pasaulinę sampratą? Nesvarbu, kokiais vardais ji dabar reiškiasi – kaip pamatinė ontologija, kritika, negatyvioji dialektika, dekonstrukcija ar genealogija – šitie pseudonimai anaiptol nėra kiti drabužiai, kuriais persirengusi galėtų rodytis tradicinė filosofija; šitų filosofinių sąvokų klostės veikiau pridengia tik vargais negalais slepiamą filosofijos pabaigą.

Dabar mes tebesame suvokimo būsenoje, kurią sukėlė jaunesnieji hegelininkai, atsitraukdami nuo Hegelio ir filosofijos apskritai. Nuo tada dar tebeperiminėjami tarpusavio pranokimo, lyg kertant koziriu, gestai, kuriais mes su malonumu ignoruojame tą faktą, kad *išlikome* jaunesniųjų hegelininkų amžininkais. Modernybės diskursą pradėjo Hegelis, ir tik jaunesnieji hegelininkai jį kaip reikiant įtvirtino. Kaip tik jie nuėmė nuo iš moderno dvasios kylančios modernybės kritikos pečių Hegelio proto sąvokos naštą.

Mes matėme, kaip Hegelis savo emfatišku tikrovės, kaip esmės ir egzistencijos vienovės, supratimu atmetė kaip tik tai, kas modernybei turėjo būti svarbu – reikšmingos akimirkos, kurioje susipina atitinkamai atplūstančios ateities problemos, praeinamumą. Kaip tik naujųjų laikų istorijos aktualumą, kuris turėjo pagrįsti filosofijos reikalingumą, senasis Hegelis iš esmingo arba protingo vyksmo konstrukcijos pašalino kaip grynąją empiriką, kaip „atsitiktinę", „praeinamą", „nereikšmingą", „lai-

kiną“ ir „nykstamą“ „blogos begalybės“ egzistenciją. Reikšdami nepasitenkinimą tokia protingos tikrovės samprata, kuri iškyla virš atplūstančių įvykių faktologijos, atsitiktinybių ir aktualijų bei ryškėjančių tendencijų, jaunesnieji hegelininkai (laikydamiesi Schellingo vėlyvosios filosofijos ir Immanuelio Hermanno Fichte's vėlyvojo idealizmo nuostatų) apeliuoja į *egzistencijos svarumą*. Feuerbachas demonstruoja vidinės ir išorinės gamtos *juslinę egzistenciją*: jausmai ir aistros patvirtina savojo kūno esatį ir medžiaginio pasaulio priešinimosi gebą. Kierkegaardas atkakliai pabrėžia individo *istorinę egzistenciją*: pastarosios autentiškumas atsiskleidžia unikalaus, neatšaukiamo begalinio intereso sprendimo konkretumu ir nepakeičiamumu. Pagaliau Marxas akcentuoja visuomenės *materialiosios būties* ekonominius pagrindus: sukolektyvintų individų gamybinė veikla ir kooperacija sudaro rūšies istorinio savęs kūrimo proceso pamatą. Vadinasi, Feuerbachas, Kierkegaardas ir Marxas protestuoja prieš klaidingus, vien mintyse atliekamus įtarpinimo veiksmus tarp subjektyviosios ir objektyviosios gamtos, tarp subjektyviosios ir objektyviosios dvasios, tarp objektyvaus proto ir absoliutaus žinojimo. Jie reikalauja *nuvainikuoti* dvasią, kuri tam tikromis aplinkybėmis aktualius dabartyje atsirandančius prieštaravimus įtraukia į absoliučių tarpusavio santykių verpetą tam, kad juos plėtotų, nukeltų į neaiškaus prisimintos praeities permatomumo modusą – kad į visa tai būtų žiūrima rimtai.

Tačiau jaunesnieji hegelininkai vis tiek laikosi pagrindinio Hegelio mąstymo modelio. Iš Hegelio „Enciklopedijos“ jie išvagia dabar jau tapusią tinkama naudoti struktūrų gausą, kad Hegelio perskyrų vaisius panaudotų radikaliai istoriškam mąstymui. Šis mąstymas reliatyvui, t. y. istorinei akimirkai, suteikia absoliutų relevantiškumą, bet tuo nenukrypstama į netrukus vėl atgaivinamo istorinio skepsio reliatyvizmą. Karlas Löwithas, kuris naujojo diskurso formavimąsi aprašė ir su meile, ir su neapykanta[2], mano, kad jaunesnieji hegelininkai istoriš-

[2] *K. Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart, 1941.

le, ir su neapykanta[2], mano, kad jaunesnieji hegelininkai istoriškam mąstymui pasidavė *nefilosofiškai*: „Gyventi pačioje istorijoje ir norėti į ją orientuotis būtų tas pats, kaip per laivo katastrofą norėti nenuskęsti kabinantis bangų“[3]. Šitą apibūdinimą reikia perskaityti teisingai. Aiškus daiktas, jaunesnieji hegelininkai norėjo savo ateičiai atvirą dabartį išplėšti iš geriau žinančio proto diktato, o atsakydami į krizę, istoriją siekė atgauti kaip matmenį, atveriantį erdvę kritikai. Tačiau įgyti orientyrą veiksmams jie galėjo tikėtis tik tuo atveju, jei dabarties nepaaukos istorizmui ir modernybei išsaugos puikias sąsajas su racionalumu[4].

---

[3] K. Löwith, Įvadas knygoje *K. Löwith* (Hrsg.), Die Hegelsche Linke, Stuttgart, 1962, 18.

[4] Modernybės diskursui reikšmingas lieka *proto santykis su istorija* – gerąja ir blogąja prasmėmis. Tie, kurie šitame diskurse dalyvauja – o čia iki šiol niekas nepasikeitė, – iš sąvokų „protas“ ir „racionalumas“ išpeša tam tikros naudos. Tų sąvokų jie nevartoja nei pagal ontologijos žaidimo taisykles Dievui arba esiniui apibūdinti, nei pagal empirines žaidimo taisykles pažinti ir veikti gebančių subjektų dispozicijoms nusakyti. Protas jiems nėra nei kažkas gatava, kažkokia objektyvi teleologija, pasireiškianti gamtoje arba istorijoje, nei vien subjektyvus gebėjimas. Istorijos raidoje atskleisti struktūrų pavyzdžiai veikiau teikia užkoduotas nuorodas į nebaigtus, nutrūkusius, nepavykusius, individo sąmonės ribas peržengiančius savikūros procesus. Subjektams santykiaujant su vidine ir išorine gamta, atsikuria socialinis ir kultūrinis kontekstas, kuriame jie gyvena. Gyvenimo formų ir biografijų reprodukcija minkštoje istorijos terpėje palieka atspaudus, kuriuos atidūs pėdsekių žvilgsniai išryškina kaip schemas arba struktūras. Šį savitą modernų žvilgsnį stimuliuoja savivokos interesas: iš konfigūracijų ir struktūrų, kurias, nuolat trikdomas pavojų suklysti ir apsirikti, jis vis dėlto užčiuopia, jam pavyksta įžvelgti suprasubjektyvius formavimosi procesus, kuriuose susipynę mokymosi ir to, kas išmokta, pamiršimo elementai. Tokiu būdu modernybės diskursas nesamumo ir kintamumo sferą susieja su įžvalgos ir klaidos apibrėžtimis: protą jis perkelia į sritį, kurią graikų ontologija, kaip ir naujųjų laikų subjektinė filosofija, laiko tiesiog beprasmiška ir neteoriška. Šis rizikingas užmojis, perimdamas klaidingus teorinius modelius, nusirito pirmiausia į istorijos filosofijos dogmatizmą ir sukėlė istorizmo gynybos reakciją. Tačiau tie, kurie diskursu užsiima *rimtai*, žino, kad turi plaukti pro Scilę ir Charibdę.

Remiantis prielaidomis, kad į istorijos vyksmą yra įsipynę suprasubjektyvūs ir vienas su kitu susiję mokymosi ir to, kas išmokta, pamiršimo procesai, galima paaiškinti ir *kitus* diskurso *požymius*: greta radikaliai istoriško mąstymo tai – į subjektą nukreipto proto kritika, atvira intelektualų pozicija ir atsakomybė už istorijos tęstinumą ar nutrūkstamumą.

II

Tos grupės, kurios nuo jaunesniųjų hegelininkų laikų lenktyniauja dėl teisingos modernybės savivokos, vienu klausimu sutaria: kad su mokymosi procesais, kurie XVIII a. davė pagrindą Švietimui suvokti, yra susijęs toli siekiantis savęs iliuzinimas. Jie sutaria ir dėl to, kad autoritariniai bukaprotiško Švietimo bruožai glūdi savimonės arba subjektyvybės principe. Subjektas, kurio santykis nukreiptas į save, savimonę perka tik išorinės ir vidinės gamtos objektyvacijos kaina. Kadangi subjektas pažinimo ir veiklos procese turi nuolat santykiauti su objektais tiek išorės, tiek vidaus kryptimi, jis pasidaro drauge nepermatomas ir nepriklausomas dar aktuose, turinčiuose garantuoti savęs pažinimą ir autonomiją. Šis santykio su savimi struktūroje slypintis barjeras lieka neįsisąmonintas savimonės procese. Iš to kyla savęs aukštinimo ir iliuzinimo tendencijos, t. y. polinkis absoliutinti atitinkamą refleksijos ir emancipacijos pakopą.

Modernybės diskurse kaltintojai daro priekaištą, kuris iš esmės nepasikeitė nuo Hegelio ir Marxo, Nietzsche's ir Heideggerio, nuo Bataille ir Lacano iki Foucault ir Derrida. Kaltinimas yra nukreiptas prieš subjektyvybės principe glūdintį protą; o kaltinama dėl to, kad šis protas įskundžia ir pakerta visas paslėptas priespaudos ir išnaudojimo, pažeminimo ir susvetimėjimo formas, kad vietoj jų būtų įvestas pagrįstesnis racionalumo viešpatavimas. Kadangi šitas režimas į netikrą absoliutą pasikėlusiai subjektyvybei įsąmoninimo ir emancipacijos priemones

paverčia tokia pat daugybe suobjektinimo ir kontrolės įrankių, gerai užmaskuoto viešpatavimo formose jis įgyja neapsakomą imunitetą. Teigiamu pavirtusio proto plieno kiauto nepermatomumas dingsta tarsi kiaurai permatomų stiklo rūmų žėrinčiame spindėjime. Visos grupės sutaria: *šitas* stiklo fasadas turi sudužti. Tačiau norėdamos įveikti proto pozityvizmą, jos pasirenka skirtingas strategijas.

Į praktiką atgręžta, į revoliuciją išsiliejusi *kairiųjų hegelininkų* kritika nori istoriškai akumuliuotą, protrūkio laukiantį proto potencialą nukreipti prieš proto iškraipymą, prieš vienpusišką buržuazinio pasaulio racionalinimą. *Dešinieji hegelininkai* pritaria Hegelio įsitikinimui, kad valstybės ir religijos substancija kompensuos buržuazinės visuomenės nerimastį tuoj pat, kai tik nerimastį kelianti revoliucinė sąmonė pasitrauks iš kelio objektyviai esamybės protingumo įžvalgai. Absoliučiai traktuojamas intelekto racionalumas dabar pasireiškia žavėjimusi socializmo idėjomis; šituos klystančius kritikus turi įveikti tik metakritinė filosofų įžvalga. *Nietzsche* galiausiai siekia visos pjesės dramaturgiją demaskuoti tuo, kad abiem – ir revoliucinei vilčiai, ir reakcijai – leidžia žengti į sceną. Jis ištraukia dialektikos geluonį į subjektą sutelkto proto kritikai, apsiribojusiai tikslo racionalumu, ir į protą žiūri taip pat, kaip jaunesnieji hegelininkai į jo nuvainikavimą: protas yra *ne kas kita*, kaip galia, kaip iškreipta valia, kurią protas taip meistriškai slepia, siekti galios.

Tokie pat frontai susidaro ir intelektualų, kurie savo matomą padėtį visuomenėje užima dėl modernybės sąsajos su protu, vaidmens atžvilgiu. Kaip detektyvai ieško proto pėdsakų istorijoje, taip modernybės filosofai ieško baltos dėmės, kur nesąmoninga susisuka lizdą sąmonėje, užmiršimas įsibrauna į prisiminimą, atkrytis imituoja pažangą, o užmarštis – to, kas išmokta, mokymosi procesą. Vieningai siekdami atskleisti Švietimo bukaprotiškumą, kairieji bei dešinieji hegelininkai ir Nietzsche vėl nesutaria vertindami tai, ką intelektualai iš tikrųjų daro. *Kritiškieji kritikai* mato save kaip avangardą, kuris veržiasi į ne-

žinomą ateities teritoriją ir plečia švietimo procesą. Kai kada avangardas reiškiasi kaip estetinio modernizmo novatorius, kai kada – kaip masių sąmonei poveikį darantis politinis vadovas, arba tai yra pavieniai individai, kurie savo pranešimus palieka kaip į butelį įdėtus laiškus (taip pasielgė, pavyzdžiui, Horkheimeris ir Adorno, savo veikalą „Švietimo dialektika" karo pabaigoje patikėję vienai nedidelei emigrantų leidyklai). *Metakritikai*, priešingai, kituose regi intelektualus, iš kurių kyla naujo kunigijos viešpatavimo pavojus. Intelektualai griauna stiprių institucijų ir paprastų tradicijų autoritetą; taip jie kenkia kompensavimui, kurį nerimastinga modernybė turi įvykdyti pati sau, o racionalizuota visuomenė – pastovioms valstybės ir religijos jėgoms. „Naujosios klasės" teorija, kurią neokonservatyvistai dabar nukreipia prieš tariamai priešiškos kultūros griovimo gynėjus, kyla veikiau iš mūsų diskurso logikos negu iš pertvarkymų, vykusių poindustrinėje profesinės veiklos sistemoje, faktų, kurie pateikiami kaip įrodymas. Nė kiek ne mažiau intelektualų išdavystę kritikuoja galiausiai ir tie, kurie palaiko *Nietzsche's tradiciją* kritikuoti protą; jie irgi kaltina avangardistus nusikaltimais, kuriuos šie su švaria istorijos filosofų sąžine yra neva įvykdę bendrojo žmogaus proto vardu. Suprantama, šį kartą čia nerasi intelektualų į save nukreipto neapykantos elemento. (Pavyzdžiui, specialias Foucault pastabas aš suprantu ne kaip priešininkų kaltinimą, o kaip savikritišką pareikštų pretenzijų neigimą.)[5]

Modernybės diskursui būdingas dar trečias požymis. Kadangi istorija suvokiama kaip krizinis procesas, dabartis – kaip krizinių išsišakojimų blyksnis, o ateitis – kaip neišspręstų problemų antplūdis, atsiranda egzistencijos pagyvintas *pražiopsotų* sprendimų ir *nepadarytų* įsikišimų pavojaus suvokimas. Atsiranda perspektyva, kuria remdamiesi amžininkai jaučiasi turį atsiskaityti už dabartinę padėtį kaip už būsimos ateities *praeitį*.

[5] *M. Foucault*, Die Intellektuellen und die Macht. – *M. Foucault*, Von der Subversion des Wissens, München, 1974, 128 ir tt.

Atsiranda atsakomybės už vienos situacijos jungimąsi su kita sugestija, atsakomybė už tąsą proceso, kuris yra nusimetęs savo originalumą ir vengia duoti savaime suprantamo tolydumo pažadą. Ši nervinga įtampa yra apėmusi anaiptol ne vien tik *veiklos filosofus*, kuriuos Mosesas Hessas yra pavadinęs „judėjimo partija". Ta pati karštinė krečia ir „inercijos partiją", reikalaujančią santūrumo, vadinasi – tai partija, kuri savaiminės modernizacijos akivaizdoje įrodymo dėl numatyto įsikišimo naštą užkrauna revoliucionieriams ir judintojams, reformatoriams ir keitėjams.[6] Inertikų požiūriai į istorijos tolydumą, aišku, varijuoja labai smarkiai. Požiūrių spektras nusidriekia nuo Kautsky'o ir Antrojo internacionalo protagonistų, gamybinių jėgų plėtotėje regėjusių perėjimo iš buržuazinės visuomenės į socializmą garantą, iki Karlo Korscho, Walterio Benjamino ir ultrakairiųjų, kurie revoliuciją galėjo įsivaizduoti tik kaip šuolį iš amžinai besikartojančios priešistorės barbarybės, kaip bet kokios istorijos tolydumo nutraukimą. Šis požiūris vėlgi yra inspiruotas siurrealistinės laiko suvokties ir susiliečia su *anarchizmu* tų filosofų, kurie, sekdami Nietzsche, ekstazinį suverenitetą arba užmirštą būtį, kūno refleksus arba vietinius pasipriešinimus ir nevalingus kamuojamos subjektyvybės maištus nukreipia prieš universalų valdžios ir iliuzijos sąryšį.

Trumpiau tariant, jaunesnieji hegelininkai perėmė iš Hegelio modernybės istorinės savimonės problemą; kritikuodami besąlygiškai į subjektą nukreiptą protą, ginčydamiesi dėl visuomenėje matomos intelektualų padėties ir dėl atsakomybės už teisingą revoliucijos ir istorijos tolydumo matą, jie numatė svarstymų perspektyvą. O pasisakydami už filosofijos virsmą praktika jie įgijo du priešininkus, kurie laikosi temų ir žaidimo taisyklių. Šie oponentai neiškrenta iš diskurso, kad pasitrauktų iš kelio pavyzdingų praeičių autoritetui. Senas konservatyvus polinkis į religines arba metafizines tiesas nebeįeina į

---

[6] Dėl požiūrio, ginančio konservatyvų įrodymo naštos pasiskirstymą, plg. *H. Lübbe*, Fortschritt als Orientierungsproblem, Freiburg, 1975.

filosofinį modernybės diskursą: kas priklauso „senajai Europai", yra netekę vertės. *Judėjimo partijai* oponuoja *inercijos partija*, norinti išlaikyti vien tik buržuazinės visuomenės dinamizmą. Išlaikymo tendenciją ji pakeičia neokonservatyviu pritarimu judėjimui, kuris ir šiaip vyksta. Su *Nietzsche* ir *neoromantizmu* prie anų dviejų partnerių prisideda dar trečias diskurso dalyvis. Jis pasišovęs išmušti iš po kojų žemę tiek radikalams, tiek ir neokonservatoriams; iš proto kritikos jis išbraukia subjektinį genityvą, atimdamas šią veiklą iš proto, kurio anos dvi pusės dar laikosi. Taip prasideda tarpusavio lenktynės.

Dabar aišku, kad nuo šito diskurso mes apskritai atsiribojame ir šią XIX a. inscenizaciją skelbiame pasenusia. Tokių mėginimų tarpusavio lenktynėse *mūsų pastangų* aplenkti irgi netrūksta. Tuos mėginimus galima lengvai atpažinti iš vieno priešdėlio: iš neologizmų, sudarytų su priešdėliu „post". Jau vien dėl metodologinių sumetimų netikiu, kad mes, žiūrėdami sustingusiu dabarties fiktyvios etnologijos žvilgsniu, galėtume atsiriboti nuo Vakarų racionalizmo ir paprasčiausiai pasitraukti iš modernybės diskurso. Todėl ketinu pasukti trivialesniu keliu ir laikytis įprastinės perspektyvos, būdingos dalyviui, kuris, norėdamas kiekvienoje iš trijų pozicijų atskleisti jose glūdinčius sunkumus, argumentacijos procesą prisimena bendrais bruožais. Tai neatitrauks mūsų nuo modernybės diskurso, bet galbūt padės geriau suprasti jo temą. Suprantama, dėl to teks norom nenorom daug ką supaprastinti. Remdamasis Marxo pradėta Hegelio kritika, ketinu parodyti, kaip refleksijos sąvokos perorientavimas į gamybos sąvoką, kaip „savimonės" pakeitimas „darbu" Vakarų marksizme baigiasi aporija. Dešiniųjų hegelininkų metakritika visiškai pagrįstai laikosi nuomonės, kad šiuolaikinėse visuomenėse pasiektas sistemos diferenciacijos laipsnis negali būti be niekur nieko panaikinamas. Iš šitos tradicijos gimsta neokonservatizmas, kuris, žinoma, savo ruožtu įklimpsta į sunkumus, kai prireikia paaiškinti, kaip turi būti pasveriami ir išlyginami savaime vykstančio modernizavimo proceso kaina ir nestabilumai.

III

Hegelio projekto tęsinys praktinės filosofijos požiūriu

Iš dokumentų žinome, kaip pirmieji geležinkeliai revoliucino amžininkų erdvės ir laiko suvokimą. Geležinkeliai nesukūrė šiuolaikinės laiko suvokties, tačiau per XIX a. jie tiesiog pasidarė tuo kledaru, kuriuo remdamasis šiuolaikinis laiko suvokimas apima mases: garvežys paprasčiausiai virto liaudišku simboliu, įkūnijančiu svaiginantį visų gyvenimo sąlygų judrumą, vadinamą pažanga. Tai nebe vien tik elitui priklausantys intelektualai, patiriantys laiko atotrūkį nuo tradicijomis pagrįsto gyvenamojo pasaulio; jau Marxas „Komunistų partijos manifeste" apeliuoja į kasdienę patirtį, kai „nesiliaujantį visų visuomeninių santykių sukrėtimą, amžiną netikrumą ir judėjimą" aiškina „gamybos ir mainų būdų pasikeitimu": „Visi nusistovėję, aprūdiję santykiai ir su jais susijusios amžių pašventintos sąvokos bei pažiūros – suardomi, visi naujai atsirandantys santykiai pasensta, nespėję sukaulėti. Visa, kas luomiška ir sustingę, išnyksta, visa, kas šventa, išniekinama, ir žmonės pagaliau yra priversti blaiviomis akimis pažvelgti į savo gyvenimo padėtį, į savo tarpusavio santykius."[7] Šiose formuluotėse esama trijų svarbių implikacijų.

a) Istorijos kryptį pirm visų filosofinių aiškinimų galima įžvelgti empirikoje: ten, kur *gyvenimo sąlygų judrumas* ir *keitimasis* yra įgavę didžiausią pagreitį, modernizacija yra pažengusi labiausiai. Tai, kad moderniojo pasaulio gravitacijos centras yra Vakarai, Prancūzija ir pirmiausia Anglija, Marxui, kuris laikosi šito greitėjimo kriterijaus, yra istorijos faktas. Jis puikiai suvokia vienalaikiškumą to, kas nevienalaikiška. Jis įsitikinęs, kad 1848 m. Vokietijos sąlygos pagal Prancūzijos kalendorių nėra pasiekusios net 1789 metų. Vokietijos sąlygos yra „žemiau is-

[7] *K. Marx, F. Engels*, Werke, IV, Berlin, 1959, 465. Pateikiant kitas citatas vartojama santrumpa *M/E*. – Čia cit. iš: *K. Marksas, F. Engelsas*, Komunistų partijos manifestas, V.: Mintis, 1983, 40 (toliau cituojant trumpinama KPM).

torijos lygmens“, o politinė dabartis tūno jau „kaip apdulkėjęs faktas šiuolaikinių tautų istorijos sandėlyje“[8].

b) Jei šiuolaikinė visuomenė išplėtoja tokį dinamizmą, kuriame visa, kas luomiška ir sustingę, vis tiek, t. y. be sąmoningo aktyvių subjektų įsikišimo, išgaruoja, tai pasikeičia ir įgimtumo, arba „pozityvumo“, pobūdis. Tiesa, jaunojo Hegelio perspektyva yra lygiai tokia pat kaip ir jaunojo Marxo: prakeikimui, kurį praeitis yra pasiuntusi dabarčiai, reikia padaryti galą – tik komunistinėje ateityje dabartis pranoks praeitį[9]. Tačiau tai, kas pozityvu, dabar reiškiasi nebe sąstingio ir inertiškumo forma; reikia pirmiausia teorinių pastangų, kad kitimų tolydume būtų galima atskleisti neišvengiamo kartojimosi teigiamybę. *Nesąmoningas* gyvenimo sąlygų revoliucinimas yra regimybė, kuri užtušuoja tikro revoliucinio judėjimo tendencijas. Vien tai, kas nuo XIX a. pradžios vadinama *socialiniu judėjimu*, negali žmonių išvaduoti iš išorės *primetamo judrumo* prakeiksmo. Todėl Marxas nori atskleisti „daugiau ar mažiau užmaskuotą dabartinės visuomenės pilietinį karą ligi to momento, kai jis virsta atvira revoliucija“[10]. Socialinį judėjimą jis ėmė postuluoti kur kas anksčiau, negu Europos darbininkų judėjimas įgavo apčiuopiamą istorinę formą.

c) Pagaliau greta pirmųjų dviejų implikacijų – išorinių gyvenimo aplinkybių judrumo ir emancipacinių socialinių judėjimų užmojų – esama akivaizdžios gamybinių jėgų plėtotės – „spartaus gamybos įrankių tobulinimo, begalinio susisiekimo lengvėjimo“. Tai paaiškina *blaivinantį* spartėjančio istorijos proceso pobūdį – *viso, kas šventa, profanaciją*. Kadangi dviprasmis istorijos greitėjimas galiausiai remiasi „Komunistų partijos manifeste“ kone himniškai liaupsinama „pramonės pažanga“, tai pilietinė visuomenė užima vietą, kurią jaunasis Hegelis teologijai ir politikai skirtuose raštuose numatė „liaudžiai gyventi“. Juk jaunojo Hegelio akivaizdoje savarankiškumą liaudies gyvenimo atžvilgiu įgavo ne tik religinė ortodoksija ir Švietimas, bet ir griūvančios Vokietijos imperijos institucijos; dabar visuomenė, „šiuolaikinė politinė-socialinė

[8] *M/E*, I, 379.
[9] *M/E*, IV, 476. – KPM, 57.
[10] *M/E*, IV, 473. – KPM, 52.

tikrovė", sudaro Marxui pagrindą, nuo kurio kaip abstrakcijos atsiskyrė religinis gyvenimas, filosofija ir buržuazinė valstybė. Tuo tarpu L. Feuerbacho, D. F. Strausso ir B. Bauerio atlikta religijos kritika pasidaro buržuazinės valstybės kritikos pavyzdžiu.

Be to, susvetimėjusio gyvenimo pozityvizmą dar patvirtina suvienijimo filosofija, kuri savo mintyse sukonstruota idėja panaikinti valstybėje pilietinę visuomenę įtaigoja, jog susitaikymas jau esąs įvykęs. Todėl Marxas ima kritikuoti Hegelio teisės filosofiją, norėdamas parodyti, kaip turėtų atrodyti pilietinės visuomenės panaikinimas, jeigu jis patenkintų paties Hegelio dorovinės visuotinybės idėją.[11] Marxo kritikos, kuri šiais laikais jau nieko nebešokiruoja, drastiškumo esmę sudaro, kaip žinome, tai, kad valstybė (savo formavimosi viršūnę pasiekusi Vakarų parlamentinėse sistemose, o ne monarchistinėje Prūsijoje) antagonistinei visuomenei jokiu būdu nesuteikia gyvo doroviškumo bruožų; valstybė tik vykdo šitos visuomenės funkcinius imperatyvus ir pati yra jos pašlijusios dorovės išraiška.[12]

---

[11] Beje, šią idėją jis grindžia nevienalaikiškumo to, kas vienalaikiška, teorema: „Iš vokiečių *istorijos* tik *vokiečių teisės ir valstybės filosofija* yra al pari [vienodo lygio] su *oficialia* šių laikų tikrove ... Mes esame dabarties amžininkai *filosofai*, bet ne jos amžininkai *istorikai*." (*M/E*, I, 383. – *K. Marksas*, Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas, V.: Mintis, 1985, 12–13).

[12] Valstybės ir visuomenės santykį jaunasis Marksas teoriškai apibūdina papildomų „citoyen" ir „bourgeois", t. y. valstybės piliečio ir civilinės visuomenės nario vaidmenų požiūriu. Tariamai nepriklausomas pilietis gyvena dvejopą gyvenimą – „dangiškąjį ir žemiškąjį, gyvenimą *politinėje bendrijoje*, kurioje jis yra *visuomeninė būtybė*, ir gyvenimą *civilinėje visuomenėje*, kurioje jis veikia kaip *privatus asmuo*, kitus žmones laiko priemone, pats nusižemina ir tampa priemone bei svetimų jėgų žaisliuku" (*M/E*, I, 355. – *K. Marksas*, Žydų klausimu (ŽK), *K. Marksas*, Ankstyvieji filosofijos raštai (AFR). – V.: Mintis, 1986, 286). Buržuazinės valstybės idealizmas tik pridengia galutinį pilietinės visuomenės sumaterialėjimą, kitaip sakant, jos egoistinio turinio realizaciją. Buržuazinės revoliucijos prasmė yra dvejopa: pilietinę visuomenę ji išvaduoja iš politikos, taip pat ir iš bendro turinio regimybės, kartu ji suinstrumentina idealioje nepriklausomybėje susiformavusį bendrumą „poreikių, darbo, asmeniškų interesų, privatinės teisės sferai", kur valstybė suranda sau pamatą. Socialiniame žmogaus teisių turinyje Marxas išsiaiškina, kad „sritis, kurioje žmogus elgiasi kaip visuomeninė būtybė, laikoma menkesne už sritį, kurioje jis elgiasi kaip privati būtybė, ir kad pagaliau *tiesiog* žmogumi, *tikruoju* žmogumi pripažįstamas ne žmogus citoyen, bet žmogus bourgeois" (*M/E*, I, 366. – *K. M.*, ŽK; AFR, 301 ir 298).

Ši kritika atveria perspektyvą tam tikrai visuomenės saviorganizacijai, panaikinančiai žmonių pasiskirstymą į oficialius ir privačius asmenis ir griaunančiai tiek valstybės piliečių nepriklausomybės fikciją, tiek ir susvetimėjusią pajungtų žmonių egzistenciją „nežmoniškomis sąlygomis“: „Tik tuomet, kai tikras individualus žmogus vėl įkūnys abstraktų valstybės pilietį ..., kai jis savo *forces propres* [savąsias jėgas] pažins ir organizuos kaip *visuomenines* jėgas ir todėl visuomeninės jėgos daugiau nebeatskirs nuo savęs *politinės* jėgos forma, – tik tuomet bus išvaduotas žmogus“[13]. Ši perspektyva nuo šiol lemia modernybės vertinimą praktinės filosofijos požiūriu[14]. Praktinė filosofija vadovaujasi intuicija, kad *net* itin kompleksiškų visuomenės sistemų funkcinio ribotumo sąlygomis yra prasminga įgyvendinti dorovės visuotinybės idėją.

Todėl Marxas ypač atkakliai ginčijasi su Hegelio „Teisės filosofijos apmatų“ § 308, kur Hegelis polemizuoja su įsivaizdavimu, „kad *visi* atskirai turi dalyvauti svarstant ir sprendžiant bendrus valstybės reikalus“. Tačiau Marxas nesusidoroja su paties iškeltu uždaviniu atskleisti valios formavimosi struktūrą, kuri patenkintų „pilietinės visuomenės siekį virsti politine visuomene arba politinę visuomenę padaryti tikra visuomene“[15]. Gretybės tarp Marxo ir Hegelio stačiai stulbina. Būdami jauni, abu mąstytojai yra atviri pasirinkimo teisei neprievartinį valios formavimą kooperacijos sąlygų varžomoje komunikacinėje bendruomenėje panaudoti kaip modelį susiskaidžiusiai buržuazinei visuomenei sutaikyti, tačiau abu vėliau atsisako šią teisę panaudoti, ir vėl dėl panašių priežasčių. Marxas, kaip ir Hegelis, pa-

---

[13] *M/E*, I, 370. – K. M., ŽK; AFR, 302.
[14] „Praktinės filosofijos“ sąvoka, mano supratimu, apima ne tik įvairias Gramsci'u ir Lukácsu besiremiančias Vakarų marksizmo versijas (kritinę teoriją ir Budapešto mokyklą; Sartre'o, Merleou-Ponty ir Castoriadžio egzistencializmą; E. Paci'o ir jugoslavų praktinės filosofijos atstovų fenomenologiją), bet ir radikaliai demokratines amerikinio pragmatizmo atmainas (G. H. Meadas ir Dewey) bei analitinę filosofiją (Ch. Tayloras). Plg. taiklų palyginimą R. J. Bernsteino veikale „Praxis und Aktion“ (Philadelphia, 1971).
[15] *M/E*, I, 324.

siduoda pagrindinių subjektinės filosofijos sąvokų prievartai. Iš pradžių jis Hegelio maniera atsiriboja nuo bejėgiškos grynai utopinio socializmo prievartos. Kaip ir Hegelis, jis čia remiasi Švietimo dialektikos jėga: tuo pačiu principu, iš kurio yra radęsi šiuolaikinės visuomenės laimėjimai ir prieštaravimai, turi būti aiškinamas ir šios visuomenės transformavimo judėjimas bei jos proto potencialų išlaisvinimas. Aiškus daiktas, visuomenės modernizavimą Marxas sieja su vis efektyvesniu gamtos išteklių naudojimu ir vis intensyvesne globalinio susisiekimo ir komunikacijos tinklo plėtote. Šitas gamybinių jėgų išlaisvinimas kildintinas iš modernybės principo, pagrįsto labiau gaminančiojo subjekto praktika negu pažįstančiojo subjekto refleksija.

Šiam tikslui Marxui šiuolaikinės filosofijos modelyje tereikia tik sudėlioti akcentus. Tas modelis pabrėžia du vienodos kilmės subjekto ir objekto santykius: kaip pažįstantysis subjektas sudarinėja nuomones, pajėgias būti teisingas objektyviajame pasaulyje, taip veikiantysis subjektas, norėdamas ką nors objektyviajame pasaulyje sukurti, atlieka tikslingas, sėkmės kontroliuojamas veiklas. Tada tarp pažinimo ir veiklos ima tarpininkauti kūrybos proceso samprata: per pažinimo ir veiklos terpę subjektas ir objektas atsiduria vis naujose konsteliacijose, kurios ir vieną, ir antrą veikia net keisdamos jų formą. Refleksinė filosofija, labiau pabrėžianti pažinimą, dvasios formavimosi procesą suvokia (pagal santykio su savimi modelį) kaip įsisąmoninimą, o praktinė filosofija, pabrėžianti veikiančiojo subjekto santykį su manipuliuojamų daiktų pasauliu, rūšies formavimosi procesą suvokia (pagal savieksternacijos modelį) kaip savikūrą. Praktinei filosofijai kaip modernybės principas galioja ne *savimonė*, o *darbas*.

Iš šito principo dabar galima laisviausiai kildinti technines ir mokslines gamybines jėgas. Tačiau Marxui, norinčiam į praktikos sąvoką įdėti ir protingą buržuazinės kultūros turinį, ir kriterijus, pagal kuriuos galima atpažinti atžangą ir pažangą, aišku, nedera darbo principo suvokti per siaurai. Todėl jaunasis Marxas darbą prilygina menininko kūrybinei gamybai, kai tas

savo kūriniuose ištraukia iš savęs esmės jėgas ir kontempliacinėje žiūroje produktą vėl įsisavina. Visapusiškai save realizuojančio individo idealo projektą sukūrė Herderis ir Humboldtas, o Schilleris ir romantikai, Schellingas ir Hegelis šitą ekspresyvistinę formavimosi idėją paskui pagrindė kaip gamybos estetiką[16]. Perkeldamas šį gamybinį estetizmą į „rūšies darbu grindžiamą gyvenimą", Marxas visuomenės darbą gali interpretuoti kaip kolektyvinę gamybininkų savirealizaciją[17]. Tik pramoninio darbo prilyginimas norminio turinio modeliui suteikia jam galimybę nubrėžti skiriamąją liniją tarp esmės jėgų *suobjektinimo* ir jų *susvetimėjimo*, tarp laimingai į save grįžtančios, sustojusios ir susiskaidžiusios praktikos.

Susvetimėjusiame darbe nutrūksta suobjektintų esmės jėgų eksternacijos ir pasisavinimo apytaka. Gamintojas yra atkirstas nuo naudojimosi savo produktais, kuriuose galėtų save vėl atrasti, ir todėl susvetimėja su pačiu savimi.

Išskirtiniu samdomojo darbo atveju privatus visuomenės sukurtų turtų pasisavinimas nutraukia normalią praktikos apytaką. Samdomuoju darbu pagrįsti santykiai pakeičia konkrečią darbo veiklą abstrakčiu darbo atlikimu, t. y. funkciniu priedu prie kapitalo savirealizacijos, kai negyvas, iš gamintojo atimamas darbas tarsi konfiskuojamas. Neadekvatus darbo jėgos mainymas į atlyginimą – tai mechanizmas, kuris turi paaiškinti, kodėl samdomųjų darbininkų susvetimėjusių esmės jėgų sritis sistemiškai savarankėja. Ši vertės teorijos prielaida estetinį-ekspresinį praktikos sąvokos turinį papildo moralės elementu. Dabar susvetimėjęs darbas nutolsta ne tik nuo gamybos estetika apibendrinto laimingai į save grįžtančios praktikos modelio, bet ir nuo prigimtinės teisės numatyto ekvivalentiškų mainų modelio.

Galiausiai praktikos sąvoka turi apimti dar ir „kritinę-revoliucinę veiklą", kitaip sakant, sąmoningą politinę veiklą, kuria

---

[16] Plg.: *Ch. Taylor*, Hegel, Cambridge, 1975, I sk., 3 ir tt.
[17] Plg. mano išdėstytą praktinės filosofijos pagrindų kritiką knygoje: *J. Habermas*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1984, 482 ir tt.

susivieniję darbininkai laužo negyvo mechaninio darbo magiją gyvu rankų darbu ir pasisavina savo fetišizuotai susvetimintas esmės jėgas. Tad jei ši sudraskyta dorovės visuotinybė yra mąstoma kaip susvetimėjęs darbas ir jei ši visuotinybė savo susiskaidymą turi įveikti *savo pačios* pastangomis, tai ir išvaduojamoji praktika turi rastis iš paties darbo. Šioje vietoje Marxas susiduria su panašiais pagrindinių sąvokų sunkumais, kaip ir Hegelis. Praktinė filosofija, deja, neduoda galimybių negyvą darbą mąstyti kaip nuvainikuotą ir *paralyžiuotą intersubjektyvumą*. Jis lieka subjektinės filosofijos, tiesa, apgyvendinančios protą ne pažįstančiojo subjekto refleksijoje, tačiau vis dėlto tikslingame racionalizme, variantas. Veikėjo ir suvokiamų bei manipuliacijoms pasiduodančių daiktų pasaulio santykiuose gali reikštis vien tik pažintinis instrumentinis racionalizmas; ir šitame tikslingame racionalizme neatsiveria proto, kuris dabar pateikiamas kaip išvaduojamąjį vaidmenį atliekanti praktika, vienijamoji galia.

Vakarų marksizmo istorija atskleidė pagrindinių praktinės filosofijos sąvokų ir proto sampratos neaiškumus. Jų šaltinis – įvairios kritikos norminių pagrindų neapibrėžtybės. Priminsiu bent tris tokius keblumus.

a) Visuomeninio darbo prilyginimas „saviveikos", kaip kūrybinės savęs realizacijos, modeliui susilaukė tam tikro palankaus vertinimo galbūt ir dėl romantiškai traktuojamo amatininkų darbo pavyzdžio. Į tai orientavosi, pavyzdžiui, šiuolaikinis Johno Ruskino ir Williamo Morriso, propagavusių dailiuosius amatus, reformų judėjimas. Tuo tarpu pramoninis darbas vis labiau tolo nuo ištisinio gamybos proceso modelio. Taip pat ir Marxas galiausiai liovėsi kreipti akis į pavyzdinga laikomą amatų praktikos praeitį. Tačiau abejotiną šios praktikos sąvokos norminį turinį jis nejučiomis įtraukia į darbo vertės teorijos prielaidas, padarydamas jį neatpažįstamą. Tai paaiškina, kodėl darbo sąvoka marksizmo tradicijoje liko tokia pat dvilypė, kaip ir joje glūdinti tikslo racionalumo reikšmė.

Atitinkamai svyruoja nuo vieno kraštutinumo prie kito ir *gamybinių jėgų vertinimai*. Vieni sveikina gamybinių jėgų plėto-

tę, pirmiausia mokslo ir technikos pažangą, kaip visuomenės racionalizavimo varomąją jėgą, tikėdamiesi, kad institucijos, kurios reguliuoja socialinės valdžios pasiskirstymą ir nevienodą santykį su gamybos priemonėmis, gamybinėms jėgoms vis racionaliau spaudžiant savo ruožtu bus revoliucinamos. Kiti nepasitiki viešpatavimo gamtai racionalumu, kuris susilieja su klasinio viešpatavimo iracionalumu. Mokslas ir technika, Marxo dar laikomi neabejojamu išvadavimo potencialu, Lukácsui, Blochui ir Marcuse'i virsta itin veiksminga visuomenės represavimo priemone. Tokios prieštaringos interpretacijos galimos todėl, kad Marxas neatsižvelgia į akivaizdų tikslingos veiklos racionalumo santykio su intuityviu saviveikos racionalumu pobūdį – vadinasi, nekreipia dėmesio į tik laisvųjų gamintojų asociatyvioje vaizduotėje iškylančią visuomenės praktiką.

b) Antras sunkumas randasi iš mechaninio ir rankų darbo priešpriešos. Jei remsimės susvetimėjusio darbo sąvoka, pamatysime, kad nuo vartojamosios vertės orientacijų atplėštas gamybos procesas iškyla kaip vaiduokliška, anonimiška pasidariusi gamintojų esmės galios forma. Praktinės filosofijos požiūris duoda pagrindą manyti, kad kapitalistinės ekonomikos ir jos valstybinio papildymo sistema yra ne kas kita, kaip gryna regimybė, kuri, panaikinus gamybos santykius, pavirs į nieką. Šiuo požiūriu visi struktūros skirtumai, kurie negali būti įtraukti į veikiančiųjų subjektų orientacijos horizontą, iškart netenka prasmės. Net nekyla klausimo, ar informacijos priemonių valdomi posistemiai turi savybių, kurioms būdinga funkcinė, nuo klasių struktūros nepriklausoma savoji vertė. O revoliucijos teorija žadina viltį, kad iš principo visi sudaiktinti, visi sistemiškai susavarankinti socialiniai santykiai gali būti įtraukti į gyvenamojo pasaulio horizontą: išblėsęs kapitalo spindesys grąžins spontaniškumą vertės dėsnio diktato sustingdytam gyvenamajam pasauliui. Tačiau jei išvadavimas ir susitaikymas pateikiami tik už kompleksiškumo ribų išeinančių gyvenimo santykių *skirtumų panaikinimo* būdu, sistemų teorijai pasidaro vieni juokai

atkaklių kompleksiškumų akivaizdoje ir vienijamąją proto galią atmesti kaip gryną iliuziją.

c) Abu sunkumai tarp savęs susiję tuo, kad praktinės filosofijos norminiai pagrindai, pirmiausia pačios praktikos sąvokos tinkamumas spręsti visuomenės kritikos teorijos uždavinius, niekuomet nebuvo patenkinamai išaiškinti. Visuomenės darbo sąvokos vertinimas gamybos estetikos požiūriu ir jos paplitimas gyvenimo praktikoje bei moralėje reikalauja pagrindimo, kurio neįmanoma pateikti remiantis abejotina metodika atliekamais tyrimais, nesvarbu, ar tai būtų antropologiniai, ar egzistencinės fenomenologijos tyrimai. Nuosekliau elgiasi tie, kurie į praktikos sąvoką proto nededa daugiau, negu gali jo paimti iš tikslingos veiklos racionalumo ir žmogaus saviraiškos[18].

Suprantama, darbo principas modernybę puikiai susieja su racionalumu. Tačiau praktinei filosofijai iškilęs toks pat uždavinys, kaip ir tam tikru metu refleksinei filosofijai. Saviobjektyvacijos būtinybė glūdi taip pat ir savieksternacijos – kaip ir santykio su savimi – struktūroje, todėl rūšies susidarymo procesą lemia tai, kad dirbantys individai, vis labiau įsiviešpataudami išorinėje gamtoje, įgyja tapatybę tik savo pačių vidinės prigimties slopinimo kaina. Norėdamas pašalinti šią į subjektą sutelkto proto painiavą, Hegelis savimonės absoliutinimui kadaise priešpriešino absoliutų dvasios savęs perteikimą. Praktinei filosofijai, kuri dėl rimtų motyvų šio idealistinio kelio atsisakė, atitinkamos problemos išvengti nepavyko; ši problema darosi jai netgi itin svarbi. O ką ji gali priešpriešinti instrumentiniam protui, išsikerojusiam iki visuomenės visybės tikslo racionalumo, jeigu pati save turi suprasti materialistiškai kaip šitos sudaiktėjusios sąsajos dalį ir rezultatą, jei objektyvacijos prievarta įsismelkia į paties kritikuojančio proto gelmes?

Horkheimeris ir Adorno *savo* „Švietimo dialektikoje“ šią aporiją buvo nusiteikę vien tik narplioti, o ne ieškoti kelio iš

---

[18] Žr. šios knygos skyrių „Ekskursas į teoriją apie gamybos paradigmos senėjimą“, p. 90 ir tt.

jos. Instrumentinį protą autoriai pasitinka su „mintiniu įsijautimu“, siekiančiu nustatyti maištaujančios, jo instrumentinimui besipriešinančios prigimties proveržius. Šiam priešinimuisi jie turi ir pavadinimą – *mimesis*. Pavadinimas kelia asociacijų, kurių ir tikimasi, tai – įsijautimas ir imitacija. O tai primena santykį tarp dviejų asmenų, kai vieno akivaizdi tapatinimosi eksternacija su kito pavyzdžiu nereikalauja atsisakyti savo paties tapatybės, bet iškart suteikia priklausomybę ir autonomiją: „Susitaikymo būsena neaneksuotų su filosofiniu imperializmu to, kas svetima, o būtų laiminga, kad leidžiamu nuotoliu išliktų tai, kas tolima ir skirtinga, – anapus heterogeniškumo ir savitumo“ [19]. Tačiau ši mimetinė geba neapibūdinama sąvokomis, sudarytomis vien subjekto ir objekto santykių pagrindu, tad mimezė iškyla kaip grynas impulsas, kaip paprasta proto priešybė. Instrumentinio proto kritika gali kaip ydą apjuodinti tik tai, ko ji, pati būdama ydinga, nepajėgia paaiškinti. Nors ji naudojasi sąvokomis, duodančiomis subjektui galimybę disponuoti išorine ir vidine gamta, bet jos netinka būti objektyvuotos gamtos kalba, kad toji galėtų pasakyti, ką subjektai su ja daro[20]. Adorno savo „Negatyviosios dialektikos“ principu mėgina apibrėžti, ko neįmanoma nusakyti diskursu, o savo „Estetikos teorija“ patvirtina pažinimo kompetencijos perleidimą menui. Iš romantinio meno atsiradusi estetinė patirtis, kurią jaunasis Marxas kontrabanda pratempė į praktikos sąvoką, buvo suradikalinta avangardo mene. Pastarąjį Adorno įvardija kaip vienintelį liudytoją *prieš* tokią praktiką, kuri paskui po savo griuvėsiais palaidoja visa, kas protu vieną kartą buvo ketinta. Kritika tegali pamėginti tarsi per pratybas paaiškinti, kodėl anoji mimetinė geba išsprūsta iš teorinio diskurso ir galiausiai randa prieglobstį proteguojamuose šiuolaikinio meno darbuose.

---

[19] *T. W. Adorno*, Negative Dialektik. – Werke, VI, Frankfurt am Main, 1973, 192.

[20] Plg. 5-ą paskaitą šios knygos p. 124 ir tt.

IV

Neokonservatizmo atsakymas praktinei filosofijai

Neokonservatizmas, kuris dabar dominuoja marksizmu nusivylusioje scenoje[21], pirmiausia socialiniuose moksluose, minta dešiniojo hegelizmo motyvais. Oficialūs Hegelio mokiniai – dažniausiai remsiuosi Rosenkranzu, Hinrichsu ir Oppenheimu – yra jo amžininkai, keleriais metais vyresni už Marxą. Jie tiesiogiai reaguoja ne į Marxą, o į ankstyvojo socializmo teorijų ir judėjimų iššūkį Prancūzijoje ir Anglijoje; Vokietijoje apie tas teorijas ir judėjimus sužinota daugiausia iš Lorenzo v. Steino publikacijų[22]. Šie pirmosios kartos hegelininkai laikė save iki 1848 m. kovo propaguoto liberalizmo gynėjais. Iš Hegelio teisės filosofijos jie stengėsi ekstrahuoti erdvę, kad būtų politiškai įgyvendinti liberalios teisinės valstybės principai ir padarytos atitinkamos socialinės reformos. Akcentus jie sudėliojo tarp proto, kuris pagal apibrėžimą yra vienintelis tikras dalykas, ir baigtinių jo istorinio reiškimosi formų. Empirinius santykius reikia tobulinti, nes juose vis dar atsigamina praeitys, kurios šiaip jau yra įveiktos. Dešinieji hegelininkai, kaip ir kairieji, įsitikinę, kad „mintyse apibendrinta dabartis ... ne vien teoriškai egzistuoja galvoje, bet ir praktiškai stengiasi persmelkti dabartį“[23]. O dabartį jie supranta kaip privilegijuotą filosofijos reali-

[21] *H. Steinfels*, The Neoconservatives, New York, 1979; *R. Saage*, Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik. – *R. Saage*, Rückkehr zum starken Staat?, Frankfurt am Main, 1983, 228 ir t.; *H. Dubiel*, Die Buchstabierung des Fortschritts, Frankfurt am Main, 1985.

[22] Lorenzo v. Steino 1849 m. pasirodžiusi trijų tomų studija „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich“ (Darmstadt, 1959) yra jo veikalo „Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich“ tęsinys.

[23] *H. F. W. Hinrichs*, Politische Vorlesungen. – *H. Lübbe* (Hrsg.), Die Hegelsche Rechte, Stuttgart, 1962, 89.

zacijos vietą: idėjos ir interesai turi susijungti. Politinės valstybės substanciją jie regi įimtą į sulaikintą valios darinį.[24]

Ne mažiau už kairiuosius, dešinieji hegelininkai neišleidžia iš akių ir pilietinės visuomenės konflikto potencialo.[25] Tačiau komunizmo kelią jie ryžtingai atmeta. Liberaliosios ir socialistinės pakraipos Hegelio mokiniai nesutaria dėl valstybės ir visuomenės niveliacijos, kurios vieni baiminasi, o kiti geidžia. Marxas buvo įsitikinęs, kad visuomenės saviorganizacija, kuri iš viešosios valdžios atima politiškumą, turi padaryti galą kaip tik tokiai situacijai, kuri, jo oponentų nuomone, dėl to ir buvo sukurta, t. y. kad substancinė dorovė būtų visiškai pakeista tiesiogine natūralių interesų konkurencija. Vadinasi, abi pusės pilietinę visuomenę vertina kritiškai, kaip būtinybės ir proto valstybę, kurios vienintelis tikslas yra individo gerovė ir subsistenci-

---

[24] *Rosenkranzo* veikalai apie politinės partijos ir viešosios nuomonės suvokimą atspindi dramatišką dabarties laiko suvokties įsiveržimą į Hegelio teisės filosofijos pasaulį (*H. Lübbe*, 1962, 59 ir t., 65 ir tt.). Procese, kurį ateitis paleidžia veikti prieš praeitį, istorijos tolydybė susiskaido į aktualybių seką. Nuolat kintanti viešoji nuomonė yra terpė to ginčo, kuris įsiliepsnoja ne tik tarp pažangių ir konservatyvių partijų, bet ir įsiveržia į pačias partijas; tai terpė ginčo, kuris kiekvieną partiją įsuka į poliarizacijos tarp ateities ir praeities verpetą ir jas suskaldo į frakcijas, sparnus ir klikas. Net avangardo, įkūnijančio dabarties judėjime ateitį, įsivaizdavimas liberalams nėra svetimas – galutinai jis buvo suformuluotas „Komunistų partijos manifeste".

[25] *Oppenheimas* nepritaria „aklam konkurencijos, pasiūlos ir paklausos" viešpatavimui, „kapitalo ir stambiosios žemvaldystės tironijai", dalykams, kurie, palikti patys sau, „visados sudarytų sąlygas savininkų oligarchijai rastis" (*H. B. Oppenheim. – H. Lübbe*, 1962, 186 t.). Valstybė turi kištis į tariamą „pramonės reikalų šventovę": „Valdininkai ramių ramiausiai žiūrėjo, kaip stambūs kapitalistai rausė nuotėkio kanalą, kuriuo, aniems apgaulingai dangstantis laisvąja konkurencija, turėjo nutekėti visas nacionalinis turtas, visi lobiai ir visa laimė" (*Oppenheim. – H. Lübbe*, 1962, 193). Hinrichsas mano, kad darbo ir poreikių sistema tik tada gali patenkinti subjektyvios laisvės pažadą, kai ir „darbininkui suteikiama tiek, kad jis galėtų išsaugoti gyvybę ir įgyti išsilavinimą, kai jam sudaromos sąlygos turėti nuosavybę" (*H. F. W. Hinrichs.– H. Lübbe*, 1962, 131). O Rosenkranzas laukia „naujos, kruvinos revoliucijos", jei „būtiniausi socialiniai klausimai" nebus sprendžiami (*Rosenkranz. – H. Lübbe*, 1962, 150).

ja, turinys – privataus asmens darbas ir malonumai, principas – natūrali valia, o padarinys – reikmių gausinimas. Savaime suprantama, kad dešinieji hegelininkai pilietinėje visuomenėje regi socialumo principo *apskritai* įsikūnijimą ir teigia, kad šis principas, kai tik išnyks skirtumas tarp politinio ir socialinio aspektų, turėtų įsiviešpatauti kaip vienintelis.[26] Visuomenė jau iš pat pradžių iškyla kaip natūralių poreikių, gebėjimų ir įgūdžių nelygybės vieta; ji sudaro objektyvią sąsają, kurios funkciniai imperatyvai neišvengiamai prasiveržia pro objektyvias veiklos orientacijas. Dėl šitos struktūros ir kompleksiškumo pasmerkti žlugti visi mėginimai, kurie į visuomenę diegia valstybės piliečių lygybės principą ir nori ją pajungti demokratinei asocijuotų gamintojų valios formacijai.[27]

Vėliau šią kritiką perėmė ir pagilino Maxas Weberis; jis buvo teisus prognozuodamas, kad privatine nuosavybe grindžiamo kapitalizmo panaikinimas jokiu būdu nereikštų, kad bus sutriuškintas šiuolaikinės gamybos darbo santykius saugantis plieno kiautas. Mėginimas „realiame socializme" pilietinę visuomenę pakeisti politine iš tikrųjų tik privedė prie biurokratizacijos, o ekonominę būtinybę pavertė visas gyvenimo sritis persmelkiančia administracijos kontrole.

Kita vertus, dešinieji hegelininkai, pasitikėdami stiprios valstybės regeneravimosi gebėjimais, savo ruožtu patyrė fiasko. Rosenkranzas dar gynė monarchiją, nes tik ji galinti garantuoti viršesnės už partijas vyriausybės neutralumą, sutramdyti antagonistinius interesus, išsaugoti ypatingybės ir bendrybės vienovę. Jo manymu, vyriausybė turi likti paskutine instancija, nes tik ji „gali iš viešosios nuomonės knygos išskaityti tai, kas būti-

---

26 Lygiai tokios pat pažiūros laikosi H. Lübbe, plg. jo „Aspekte der politischen Philosophie des Bürgers". – *H. Lübbe*, Philosophie nach der Aufklärung, Düsseldorf, 1980, 211 ir tt.

27 „Kaip galima kolektyviai valdyti tai, kas nesudaro baigtinės visumos ir kiekvieną dieną begaliniame ir nepaprastai įvairiame individų gamybinės veiklos procese naujai kuriama ir vis iš naujo formuojama?"(*H. B. Oppenheim*. – *H. Lübbe*, 1962, 196.)

na"[28]. Čia prasideda istorijos linija, einanti nuo Carlo Schmitto prie tų valstybės teoretikų, kurie, remdamiesi Veimaro Respublikos nevaldomumo patirtimi, manė galį pateisinti totalitarinę valstybę.[29] Šitos tradicijos pagrindu substancinės valstybės samprata galėjo virsti atviro autoritarizmo modeliu, nes per tą laiką jaunesniųjų hegelininkų vis dar puoselėjama subjektyviosios, objektyviosios ir absoliutinės dvasios hierarchijos idėja galutinai žlugo.[30]

Pralaimėjus fašizmui, dešinieji hegelininkai imasi naujos iniciatyvos, padarydami du pakeitimus: pirma, jie pasiūlo mokslo teoriją, kuri protui nepalieka jokių teisių už nustatytos gamtos ir humanitarinių mokslų intelektinės kultūros ribų; antra, jie sutinka su sociologinio švietimo rezultatais, kad (su kapitalistine ekonomika funkciškai susijusi) valstybė darbą pasidalijusioje pramoninėje visuomenėje visapusiškai garantuoja individo privačią ir profesinę egzistenciją, bet jokiu būdu jos nepranoksta doroviškai. Remdamiesi šiomis prielaidomis, tokie autoriai kaip Hansas Freyeris ir Joachimas Ritteris atnaujina dešiniųjų hegelininkų mąstymo figūras.[31] Humanitariniams

[28] *Rosenkranz*. – *H. Lübbe*, 1962, 71.

[29] Dėl atitinkamų E. Forsthoffo, E. R. Huberio, K. Larenzo ir kt. publikacijų plg. jau H. Marcuse's straipsnį „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung". – Zeitschrift für Sozialforschung, 3-ti leid. m., 1934, 161 ir tt.

[30] Pradžią šiam irimui davė kairiųjų hegelininkų mokykla. Metodologinės sparčiai besiplėtojančių gamtos ir humanitarinių mokslų, t. y. pozityvizmo ir istorizmo, refleksijos netrukus diskreditavo viską, kas norėjo peržengti „grynojo intelektualizmo" ribas. Rosenkranzas dar kalbėjo apie nenykstamą istorijoje viešpataujančios dvasios didingumą – XIX a. pabaigoje su šio tipo istorijos filosofija buvo baigta. Tam, kuris dar nebuvo linkęs skirtis su pilietinės visuomenės panaikinimo valstybėje idėja, buvo likusi vien nominalistinė politinės valdžios sąvoka, iš kurios Maxas Weberis buvo pašalinęs bet kokią proto konotaciją. Į valstybės sąvokos turinį galima buvo dėti šiaip jau tik egzistencialistines reikšmes, imamas iš draugo–priešo santykio.

[31] *H. Freyer*, Weltgeschichte Europas, I, II, Wiesbaden, 1948; *H. Freyer*, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart, 1955; *J. Ritter*, Metaphysik und Politik, Frankfurt am Main, 1969.

mokslams atitenka praėjusio laikotarpio filosofijos palikimas, o tradicinėms dorovės, religijos ir meno jėgoms – kompensavimo vaidmuo, kuris nebegali būti patikėtas valstybei. Ši pakeista argumentacija sudaro pamatą teigiamą požiūrį į visuomenės modernybę jungti su kultūros modernybe, kartu menkinant pastarąją. Toks vertinimo modelis būdingas dabartinėms neokonservatyvioms laiko diagnozėms tiek Jungtinėse Amerikos Valstijose, tiek ir Vokietijos Federacinėje Respublikoje.[32] Tai norėčiau paaiškinti remdamasis nemažą įtaką pas mus turinčiais Joachimo Ritterio veikalais.

Pirmame interpretacijos etape Ritteris atskiria modernybę nuo tos laiko suvokties, iš kurios atsirado modernybės sąvoka. Kadangi šiuolaikinė visuomenė žmogų nužemina iki jo subjektyviosios prigimties, iki malonumų ir darbo, ir kadangi pati visuomenė atsigamina pramoniniu būdu naudodama gamtą, Ritteriui atrodo, kad istorinę modernybės esmę apibūdina istorijos neturintis santykis su gamta. Šiuolaikinis pasaulis „istorines santvarkas atskiria nuo žmogaus visuomeninės būties“[33], o visuomenės egzistencijos skilimas glūdi šitame neistoriškume: „Tai, kas randasi naujais laikais, yra ... ligšiolinės istorijos pabaiga; ateitis nesusijusi su kilme.“[34]

Iš šio aprašymo darytinos dvi išvados. Pirma, visuomenės modernybė gali plėtoti savo evoliucinį, nuo istorijos tradicijos nepriklausomą dinamizmą, suteikiantį jai antrosios prigimties pastovumą. Prie šios idėjos šliejasi *technokratinis* įsivaizdavimas, kad modernizavimo procesą valdo dalykiški, jokioms įtakoms nepasiduodantys prievartos mechanizmai. Antra, šiuolaikinio pasaulio piliečiai subjektyvią laisvę įgijo kaip tik todėl, kad abstrahavosi nuo istorinių gyvenimo sanklodų; jei ne pui-

---

[32] *J. Habermas*, Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik. – *J. Habermas*, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main, 1985.

[33] *J. Ritter*, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt am Main, 1965, 62.

[34] *J. Ritter*, 1965, 45.

kiai numazgotų tradicijos apmušalų sulaikomasis efektas, tos sanklodos būtų, žinoma, beginklės atiduotos į nagus funkciniams ekonomikos valdymo imperatyvams. Prie tos idėjos šliejasi *istorinis* įsivaizdavimas, kad subjektyvią laisvę, kuri reiškiasi skaidymosi būdu, galima apsaugoti nuo visiško suvisuomeninimo ir subiurokratinimo pavojų tik tuo atveju, jei nuvertintos tradicijos jėgos vis dėlto imsis kompensavimo vaidmens. Objektyvią reikšmę jos prarado, o sutvirtintos turi būti kaip privatizuotos „asmeninio gyvenimo, subjektyvybės ir kilmės“[35] tikėjimo galios. *Išoriškai* šiuolaikinėje visuomenėje nutrūkusį istorijos tęstinumą reikia išsaugoti *vidinės* laisvės srityje: „Subjektyvybė prisiėmė pareigą saugoti ir puoselėti: religijoje – žinojimą apie Dievą, estetikoje – grožį, moralėje – dorovę, dalykus, kurie visuomenės gyvenime, sudaiktinant pasaulį, pereina vien į subjektyvybės sritį. Tai sudaro jos didybę ir pasaulio istorijos misiją.“[36]

Ritteris, matyt, jautė šitos kompensacijos teorijos ribotumą, tačiau iš tikrųjų nesuvokė to beviltiško – nes istoriškai aiškinamo – tradicionalizmo paradoksiškumo. Kaip gali tradicijos, kurios, žlungant religiniams ir metafiziniams pasaulio vaizdiniams, netenka aiškių pagrindų, toliau gyvuoti kaip subjektyvios tikėjimo galios, jei vien tik mokslas beturi autoritetą pagrįsti tai, kas laikytina tiesa? Ritteris mano, kad įtikinamumą jos gali atgauti suaktualinant humanitarinių mokslų terpę.

Šiuolaikiniai mokslai atmetė tradicinės filosofijos pretenzijas būti proto reiškėja. Jiems priimtinas klasikinis teorijos ir praktikos santykis. Gamtos mokslai, kurie generuoja techniškai įvertinamą žinojimą, virto praktikos atspindėjimo forma, pirmąja gamybine jėga. Jie įeina į funkcinę šiuolaikinės visuomenės jungtį. Kita prasme tai pasakytina ir apie humanitarinius mokslus. Šie atlieka ne visuomenės gyvenimo reprodukcijos, o

[35] *J. Ritter*, 1965, 70.

[36] *J. Ritter*, Subjektivität und industrielle Gesellschaft. – *J. Ritter*, Subjektivität, Frankfurt am Main, 1974, 138.

visuomenės trūkumų kompensacijos funkciją. Šiuolaikinei visuomenei reikia „priemonės, kompensuojančios jos neistoriškumą, laikančios atvirą istorinį bei dvasinį pasaulį ir nuolat jį primenančios, reikia priemonės, turinčios tą pasaulį iškeldinti už jo ribų."[37] Tačiau vien nurodant humanitarinių mokslų funkciją sunku pagrįsti teorinį jų turinių veiksmingumą. Jei mes, būtent kaip Ritteris, remsimės objektyvistine humanitarinių mokslų savaime suprantamybe, negalėsime suvokti, kodėl mokslo metodo autoritetas turėtų persiduoti turiniams, kurie tokiu būdu paverčiami istorijos dabartimi. Pats istorizmas yra problemos, kurią jis, Ritterio nuomone, sprendžia, raiška: humanitarinis sumuziejinimas negrąžina nuvertintoms tradicijos galioms jungimo jėgos. Istorinė švietimo stiprinimo forma negali panaikinti nuotolio efekto, prasidėjusio neistorinio švietimo epochoje.[38]

Joachimas Ritteris technokratinį šiuolaikinės visuomenės aiškinimą sieja su funkciniu tradicinės kultūros vertinimu. Jo neokonservatyviai nusiteikę mokiniai tuo pagrindu padarė išvadą, kad visi nemalonūs reiškiniai, kurie netinka kompensacine funkcija patenkintam modernybės paveikslui, priskirtini kultūrinei revoliucinei „prasmės perteikėjų" veiklai. Jie kartoja senojo Hegelio kritiką, kurią filosofas buvo nukreipęs į abstrakcijas, įsiterpiančias tarp protingos tikrovės ir jos kritikų sąmonės, – kartoja, suprantama, ironizuodami, nes kritiko subjektyvumas dabar nebeturi reikšti, kad jis nepajėgiąs suvokti objektyvybės formą įgavusio proto. Kritikams veikiau prikišama, kad šie darą klaidą vis dar tikėdamiesi, jog tikrovė apskritai galinti pasidaryti protinga. Jie turį atsižvelgti į oponentų pastabą, kad „suideologinta" mokslo pažanga esanti jau „nebeįdomi". Empirinių mokslų įgyjamas pažinimas duoda pagrindą technikos naujovėms arba socialinėms-techninėms rekomenda-

---

[37] *J. Ritter*, Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. – *J. Ritter* (1974), 131.

[38] *H. Schnädelbach*, Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg, 1974.

cijoms, o humanitarinių mokslų interpretacijos garantuoja istorijos tęstinumą. Tas, kas turi didesnių teorinių pretenzijų, kas filosofuoja ir kuria visuomenės teoriją eidamas klasikinių mąstytojų pėdomis, tas išsiduoda esąs intelektualas – švietėjo drabužiais persirengęs suvedžiotojas, dalyvaujantis naujosios klasės pastoracinėje veikloje.

Iš to, kad nestabiliai visuomenės modernybei reikalinga kompensacija, neokonservatoriai daro dar vieną išvadą: sprogius šiuolaikinės kultūros turinius reikią nukenksminti. Neokonservatoriai užtemdo į ateitį nukreiptą suvokties prožektorių ir visa, kas priklauso kultūrai, kas tiesiogiai nepatenka į modernizacijos dinamikos trauką, priskiria ilgalaikės atminties perspektyvai. Šitas tradicionalizmas atima teises tiek iš konstruktyvių ir kritinių moralinio konservatizmo pažiūrų, tiek ir iš kūrybinių bei destruktyvių avangardistinio meno jėgų. Į praeitį atgręžta estetika[39] sumenkina ypač tuos motyvus, kurie atsirado ankstyvajame romantizme ir iš kurių medžiagą ėmė Nietzsche's estetinio įkvėpimo kupina proto kritika.

Nietzsche norėjo peržengti Vakarų racionalizmo, kuriame vis dar tebekruta ir kairiųjų, ir dešiniųjų hegelininkų priešininkai, ribas. Šitas Heideggerio ir Bataille dviem variantais tęstas antihumanizmas modernybės diskursui yra tikras iššūkis. Ką slepia radikalus šio iššūkio gestas, panagrinėsime iš pradžių Nietzsche's pavyzdžiu. Jei galiausiai paaiškėtų, kad eidami šiuo keliu negalime kaip reikiant ištrūkti iš subjektinės filosofijos, tektų grįžti prie alternatyvos, kurią Hegelis Jėnoje paliko kairėje – prie komunikacinio proto sąvokos, suteikiančios Švietimo dialektikai kitokį atspalvį. Galbūt modernybės diskursas anoje pirmoje kryžkelėje, kurioje dar kartą buvo atsidūręs jaunasis Marxas, kai kritikavo Hegelį, pasuko klaidinga kryptimi.[40]

---

[39] *J. Ritter*, Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. – *J. Ritter* (1974), 141 ir tt.

[40] Plg. 9-ą paskaitą šios knygos p. 270 ir tt.

Ekskursas į teoriją apie gamybos paradigmos senėjimą

Tol, kol modernybės teorija vartoja pagrindines refleksinės filosofijos, taip pat pažinimo, įsisąmoninimo ir savimonės sąvokas, jos vidinė sąsaja su proto arba racijos sąvoka yra akivaizdi. Tas pats pasakytina, be abejo, ir apie svarbiausias praktinės filosofijos sąvokas, tokias kaip veikla, savidara ir darbas. Tiesa, norminiai sąvokų praktika ir protas, gamybinė veikla ir racionalumas turiniai Marxo darbo teorijoje tebėra migloti, taigi nelengvai suvokiami, tačiau šitas jų painumas išnyksta vėliausiai trečiajame XX a. dešimtmetyje, kai tokie teoretikai, kaip Gramsci, Lukácsas, Korschas, Horkheimeris ir Marcuse, pasisakydami prieš ekonomizmą ir II internacionalo istorinį objektyvizmą, suaktualina pirminę praktinę sudaiktinimo kritikos prasmę. Vakarų marksizme išsiskiria dvi tradicijos kryptys, iš kurių viena remiasi Maxo Weberio, kita – Husserlio ir Heideggerio recepcijomis. Jaunasis Lukácsas ir kritinė teorija sudaiktinimą supranta kaip racionalizaciją ir Hegelio materialistinio suvokimo pagrindu apibrėžia kritinę tikrovės sąvoką, visai *šiam tikslui* neatsižvelgdami į gamybos paradigmą.[41]

O jaunasis Marcuse ir vėliau Sartre'as, priešingai, atnaujina per tą laiką išsekusią gamybos paradigmą, perskaitydami ankstyvuosius Marxo raštus Husserlio fenomenologijos dvasia ir sukurdami normiškai turiningą praktikos sąvoką, *šiam tikslui* visai nesinaudodami racionalumo samprata. Anas dvi tradicijas vėl suvienijo tik paradigmos pasikeitimas – nuo gamybinės perėjus prie komunikacinės veiklos – ir dėl to atsiradusi galimybė komunikacijos teorijos pagrindu performuluoti gyvenamojo pasaulio sąvoką, kuri po Marcuse's disertacijos apie filosofinę darbo sąvoką sudarė vis naujus lydinius su Marxo praktikos sąvoka. Komunikacinės veiklos teorija kaip tik nustatė vidinę

---

[41] Plg. *H. Brunkhorst*, Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft. – Soziale Welt, 1983, 25 ir tt.

praktikos ir racionalumo sąsają. Ši teorija tiria kasdienės praktikos komunikacijos racionalumo prielaidas, o norminę į supratimą orientuotą veiklą sieja su komunikacinio racionalumo sąvoka.[42] Šitas paradigmų pasikeitimas yra motyvuotas, be ko kita, ir tuo, kad visuomenės kritinės teorijos norminiai pagrindai negali būti patvirtinti nei viena, nei kita tradicija. Weberio tipo marksizmo aporijas esu nagrinėjęs kitur. Tokio marksizmo, kuris gamybos paradigmą atnaujina remdamasis fenomenologija, sunkumus norėčiau aptarti dviejų veikalų, kurių šaknys siekia Budapešto mokyklą, pagrindu. Likimo ironija, bet gaires posūkiui į antropologiją ir į praktikos sąvokos, suprantamos kaip „kasdienis pasaulis“, reabilitaciją nužymėjo vėlyvasis Lukácsas.[43]

Pagrindinę praktikos sąvoką į apyvartą įvedė Husserlis gyvenamojo pasaulio nagrinėjimų kontekste. Toji sąvoka, aiškus daiktas, iš prigimties nėra orientuota į Marxo keliamus klausimus. Tai matyti, pavyzdžiui, iš to, kad nepriklausomai viena nuo kitos atsiradusios kasdienio pasaulio teorijos, kurias išplėtojo Bergeris ir Luckmannas, remdamiesi Alfredu Schützu, ir A. Helleris, remdamasis Lukácsu, yra stulbinančiai panašios. Abiejose teorijose centrinė yra objektyvacijos sąvoka: „Žmogaus raiškos galia turi objektyvacijos jėgą, t. y. ji pasireiškia žmogaus veiklos produktuose, kuriuos ir gamintojas, ir kiti žmonės suvokia kaip savo bendro pasaulio elementus.“[44]

Ch. Tayloro angliškajame originale vartojama sąvoka „human expressivity“ yra susijusi su autoriaus iš Herderio kildinamu ekspresyvistinio gamybos ir savęs formavimo modeliu, kuris į Marxo teoriją atėjo per Hegelį, romantizmą ir, aišku, Feuerbachą.[45] Esmės jėgų eksternacijos ir pasisavinimo modelis

---

[42] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1981.

[43] *G. Lukács*, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, I–III, Neuwied, 1971–.

[44] *P. Berger, Th. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main, 1966, 36.

[45] *Ch. Taylor*, Hegel, Cambridge, 1975, 13 ir tt., 76 ir tt., 80 ir tt.

išsirutuliojo, viena vertus, iš Aristotelio formos sąvokos dinamizavimo: individas savo esmės jėgas atskleidžia plėtodamas gamybinę veiklą; kita vertus – iš to, kad refleksinė filosofija Aristotelio formos sąvoką perteikė kartu su estetinės formos sąvoka: objektyvacijos, kuriose subjektyvybė įgauna išorinį pavidalą, yra kartu ir simbolinė sąmoningo kūrybos akto, ir nesąmoningo savikūros proceso išraiška. Todėl menininko kūryba yra prototipas tokios veiklos, kurioje autonomija ir savirealizacija taip susilieja, kad žmogaus esmės jėgų objektyvacija praranda prievartos pobūdį tiek išorinės, tiek ir vidinės prigimties atžvilgiu. Bergeris ir Luckmannas šią idėją susieja su Husserlio transcendentalinės sąmonės pasaulėkūra, o visuomenės reprodukcijos procesą supranta vykstant pagal štai tokį modelį: „Vyksmas, per kurį žmogaus aktyvios savieksternacijos produktai įgyja objektyvumo pobūdį, yra ... objektyvacija“[46]. Tačiau suobjektinimas tėra tik viena žmogaus esmės jėgų ciklinio eksternacijos, objektyvacijos, pasisavinimo ir reprodukcijos proceso fazė, kur kūrybos aktai yra susijungę su suvisuomenintų subjektų savikūra: „Visuomenė – tai žmogaus produktas. Visuomenė – objektyvi tikrovė. Žmogus – visuomenės produktas.“[47]

Kadangi šią gyvenamojo pasaulio praktiką sąmonės filosofija dar interpretuoja kaip transcendentalinę subjektyvybės galią, jai yra būdingas savirefleksijos normatyvumas. Įsisąmoninimo procese glūdi struktūrinė klaidos galimybė – savų darbų hipostazavimas į savaiminius. Šia mąstymo figūra naudojasi vėlyvasis Husserlis kritikuodamas mokslus, Feuerbachas – kritikuodamas religiją ir Kantas – kritikuodamas transcendentalinę regimybę. Tad Bergeris ir Luckmannas Husserlio objektyvizmo sąvoką gali laisvai sieti su sudaiktinimo sąvoka: „Sudaiktinimas – tai žmogaus veiklos produktų suvokimas, tarsi jie būtų kažkas kita negu žmogaus produktai, sakysim, gamtos duotybės, kosminių dėsnių veikimo rezultatas arba dieviškosios valios apreiškimas.

---

[46] *P. Berger, Th. Luckmann* (1966), 65.
[47] Ibid.

Sudaiktinimas reiškia, kad žmogus geba pamiršti savo žmogiškojo pasaulio autorystę ir, negana to, *sąmonei pradeda nebeegzistuoti* dialektika, siejanti žmogų gamintoją ir jo produktus. Sudaiktintas pasaulis *per definitionem* yra dehumanizuotas pasaulis. Žmogus jį patiria kaip *svetimą* faktybę, kaip *opus alienum*, kurio *nekontroliuoja*, patiria jį ne kaip savo paties gamybinės veiklos *opus proprium*."[48] Sudaiktinimo sąvokoje atsispindi norminis ekspresyvistinio modelio turinys: tai, ko negalima įsisąmoninti kaip savo produkto, yra ribojama savojo produktyvumo, kartu ribojama autonomija ir savirealizacija, o subjektas atskiriamas ne tik nuo pasaulio, bet ir nuo savęs paties.

Šitàs refleksinės filosofijos apibrėžtis praktinė filosofija gali tiesiogiai paversti natūralistinėmis, kai tik gamybos arba pasaulio konstituavimo idealistinė mąstymo figūra imama suvokti materialistiškai, t. y. pačia tiesiogine prasme kaip gamybos procesas. Šia prasme kasdienį gyvenimą Agnes Heller apibrėžia kaip „individų įvairių veiklų visumą, būtiną jų reprodukcijai, kuri savo ruožtu sudaro galimybes visuomenės reprodukcijai"[49]. Pradėjus materialistiškai aiškinti idealistinę kertinę praktikos sąvoką, galiausiai išplėtotą Husserlio, „gamyba" pasikeitė į darbo jėgos vartotoją, „objektyvacija" – į darbo jėgos suobjektinimą, „gaminio pasisavinimas" – į medžiaginių reikmių tenkinimą, t. y. vartojimą. O „sudaiktinimas", kuris iš gamintojų paima jų eksternuotas esmės jėgas, tai, kas kaip tam tikra svetimybė nebegali būti jų kontroliuojama, virsta materialiniu išnaudojimu, kurį sukelia privilegijuotas visuomenės pagamintų turtų pasisavinimas, galiausiai – privatinė gamybos priemonių nuosavybė. Šis interpretacijos perkeitimas tikriausiai turi tą pranašumą, kad nuo kasdienės praktikos sampratos pečių nuima tų fundamentalistinės filosofijos pagrindimo pareigų ir metodinių sunkumų naštą, kuriuos užsikrauna Bergeris ir Luckmannas,

---

[48] *P. Berger, Th. Luckmann* (1966), 95.

[49] *A. Heller*, Das Alltagsleben, Frankfurt am Main, 1978; plg. taip pat jos veikalą: Alltag und Geschichte, Neuwied, 1970.

jaunojo Marxo praktikos sąvoką suartindami su atitinkama Husserlio sąvoka.

Tačiau nuo savo refleksinės filosofijos šaknų atkirsta gamybos paradigma, kai iš jos reikalaujama atlikti panašias teorines funkcijas, kelia bent tris naujas problemas: 1) Gamybos paradigma taip apriboja praktikos sąvoką, kad kyla klausimas, kokio santykio esama tarp paradigminio darbo arba gamybos veiklos tipo ir visų kitų kalbos ir veiklos gebą turinčių kultūros raiškos formų. Institucijas ir kalbinės raiškos formas A. Heller iš esmės vienodai priskiria ir „rūšių objektyvacijoms“, ir darbo produktams siaurąja prasme.[50] 2) Gamybos paradigma praktikos sąvoką apibrėžia taip natūralistiškai, kad kyla klausimas, ar iš medžiagos apykaitos tarp visuomenės ir gamtos proceso dar įmanoma nustatyti norminius turinius. A. Heller gana laisvai pavyzdžiu ima menininkų ir mokslininkų gamybinę veiklą, kaip visada tinkamą modelį kūrybiniam susvetimėjusio kasdienio gyvenimo rutinų prolaužiui parodyti.[51] 3) Gamybos paradigma suteikia praktikos sąvokai tokią aiškią empirinę reikšmę, kad kyla klausimas, ar ji nepraras savo pagrįstumo istoriškai įmanomoje numatyti darbo visuomenės pabaigoje. Iškeldamas šį klausimą C. Offe atidarė ne per seniausiai vykusią vokiečių sociologų konferenciją.[52] Aš apsiriboju tik dviem pirmaisiais sunkumais, kuriuos gvildeno G. Markusas.[53]

Pirma problema. Markusas mėgina paaiškinti, kokia prasme galima apibrėžti ne tik fabrikatus, t. y. darbo procesų priemones ir produktus, bet ir *visus* socialinio gyvenamojo pasaulio ir net to pasaulio konteksto elementus, tokius kaip žmogaus

---

[50] *A. Heller* (1978), 182 ir tt.

[51] *A. Heller* (1970), 25 ir tt.

[52] *C. Offe*, Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?. – *J. Matthes* (Hg.), Krise der Arbeitsgesellschaft, Frankfurt am Main, 1983, 38 ir tt.

[53] *G. Markus*, Die Welt menschlicher Objekte. – *A. Honneth*, *U. Jaeggi* (Hrsg.), Arbeit, Handlung, Normativität, Frankfurt am Main, 1980, 12 ir t. Išplėstinis variantas: *G. Markus*, Langage et production, Paris, 1982.

darbo suobjektinimai arba objektyvacijos. Markusas argumentuoja trimis pakopomis. *Pirma*, jis parodo, kad reikšmę objektiniams gyvenamojo pasaulio elementams suteikia ne vien techninės gamybos taisyklės, bet ir vartojimo konvencijos. Gaminio vartojamoji vertė atspindi tiek gamybos procese sunaudotą darbo jėgą bei įgūdžius, tiek ir jo vartojimo kontekstą bei reikmes, kurioms tenkiniti gaminys gali būti naudojamas. Panašiai kaip Heideggeris apibūdina vartojimo objektų daiktiškumą, Markusas pabrėžia jų visuomeniškumą, kuris yra „natūrali" vartoti pagaminto objekto savybė. „Produktas suobjektinamas tik pasisavinimo proceso atžvilgiu, vadinasi, tik esant tokioms individo veikloms, kai vykdomos ir interiorizuojamos pagrindinės vartojimo konvencijos – kai visuomenės reikmės ir gebėjimai, kuriuos produktas įkūnija (kaip savo vertės kokybę), vėl transformuojami į gyvus norus ir įgūdžius."[54] Kitaip sakant, objektuose objektyvuojasi ne tik gamybos procese naudojama darbo jėga, bet ir visuomenės determinuotos vartotojo galimybės pasisavinti.

Antra, šitą praktiką, kuri paiso ir techninių gamybos, ir praktinių vartojimo taisyklių, perteikia gamybos priemonių ir pagamintų turtų skirstymo normos. Šios veiklos normos pagrindžia skirtingas teises ir pareigas ir garantuoja įvairiai pasiskirsčiusių vaidmenų motyvacijas, kurios savo ruožtu nustato veiklas, įgūdžius ir reikmių tenkinimą. Taigi visuomenės praktika iškyla dviem aspektais: viena vertus, kaip *gamybos* ir *pasisavinimo procesas*, vykstantis pagal technines ir praktikos taisykles ir rodantis atitinkamą pasiskirstymo tarp visuomenės ir gamtos, kitaip sakant, gamybinių jėgų lygmenį; kita vertus – kaip *integracijos procesas*, kurį reguliuoja socialinės normos ir kuris išreiškia atrankinį priėjimą prie valdžios ir turtų, kitaip sakant, gamybinius santykius. Pastarieji medžiaginį turinį, t. y. atitinkamus įgūdžius ir reikmes, įlieja į savitą privilegijų struktūros formą, nustatančią pozicijų pasiskirstymą.

---

[54] *G. Markus* (1980), 28.

Galiausiai lemiamą gamybos paradigmos pranašumą Markusas įžvelgia tame, kad pastaroji paradigma duoda galimybę mąstyti „šio dvilypio proceso vienovę", t. y. visuomenės praktiką suprasti kartu „kaip darbą ir visuomeninių santykių reprodukciją"[55]. Gamybos požiūriu reikią atskleisti „sąveikos tarp žmogaus ir gamtos bei žmogaus ir žmogaus procesų vienovę"[56]. Šis teiginys kelia nuostabą, nes pats Markusas aiškių aiškiausiai skiria technines ir praktines gamybos ir produktų paskirstymo taisykles ir, antra vertus, socialinės sąveikos taisykles, t. y. visuomenines, nuo intersubjektinio pripažinimo ir sankcionavimo priklausančias veiklos normas. Atitinkamai jis brėžia aiškią liniją tarp „technikos" ir „visuomenės sferų". Jis taip pat neabejoja dėl to, kad praktika produktų gamybos ir jų naudingo panaudojimo prasme daro struktūrinamąjį poveikį vien tik medžiagų apykaitai tarp žmogaus ir gamtos. O norminės sąveikos prasme praktikos neįmanoma nagrinėti pagal darbo jėgos sąnaudų ir produktų vartojimo modelį. Gamyba sudaro tik norminių reguliavimų objektą arba turinį.

Pasak Markuso, technikos ir visuomenės sritis ligšioliniame istorijos procese esą galima atskirti tik analitiškai, o empiriškai jos lieka neatskiriamai susijusios – tol, kol gamybinės jėgos ir gamybiniai santykiai determinuoja vieni kitus. Tad norėdamas apibrėžti visuomenės formaciją, kuri bus sukėlusi institucinę skirtį tarp technikos ir visuomenės, Markusas pasinaudoja ta aplinkybe, kad gamybos paradigma tinka tik darbui, o ne sąveikai aiškinti. Socializmas jam atrodo turįs tą požymį, kad „medžiaginę-gamybinę veiklą minimizuoja iki tokio lygmens, *kokio ji iš esmės yra ir visuomet buvo* (kursyvu išskirta originale), t. y. aktyvi ir racionali medžiagų apykaita su gamta, grynai 'techninė' veikla, liekanti tiek už konvencijų, tiek ir už socialinio viešpatavimo ribų"[57].

[55] *G. Markus* (1980), 36.
[56] *G. Markus* (1980), 74.
[57] *G. Markus* (1980), 51.

Antra problema. Čia susiduriame su gamybiškai išaiškintos praktikos sąvokos turiniu. Jei medžiagų apykaitos tarp žmogaus ir gamtos procesą vaizduosimės kaip uždarą ciklą, kuriame gamyba ir vartojimas vienas kitą stimuliuoja ir plečia, tai visuomenės evoliucijai vertinti atsiranda du kriterijai: techniškai vertinamo žinojimo didėjimas ir reikmių skaidymasis bei universalizacija. Funkcijos požiūriu abu procesus galima apibūdinti kaip kompleksiškumo didėjimą. Tačiau šiais laikais niekas nebesiryš teigti, kad, didėjant visuomenės sistemų kompleksiškumui, turinti gerėti visuomenės bendrabūvio kokybė. Gamybos paradigmos pagrindu aptartasis medžiagų apykaitos modelis tiek mažai teturi norminio turinio, kiek ir sistemos-aplinkos modelis, kuris pastaruoju laiku pakeitė pirmąjį modelį.

Tačiau kas atsitinka su autonomija ir savirealizacija, kurios buvo įimtos į refleksinės filosofijos apibūdintą kūrybos proceso sąvoką? Ar šiuos norminius turinius galima apibrėžti praktinės filosofijos dvasia? Markusas, kaip matėme, pasinaudoja norminio pobūdžio skirtumo įžvalga tarp praktikos, kurią reguliuoja išorinės gamtos prievartaujamos technikos-praktikos taisyklės, ir veiklos normų reguliuojamos praktikos, kurioje atsispindi interesai, vertės orientacijos ir tikslai, kaip subjektyvios gamtos raiškos formos.

Praktiniu tikslu jis laiko institucinę skirtį tarp to, kas techniška, ir to, kas visuomeniška, išorinės būtinybės srities atribojimą nuo tos srities, kurioje visos „būtinybės“ galiausiai pačios yra prasikaltusios: „Darbo kategorija, kurią kritinė visuomenės teorija, priešingai negu buržuazinė politinė ekonomija, iškelia ‘į priekį’, praktinę tiesą įgyja tik socialistinėje visuomenėje, nes tik čia ... įvyksta žmonių tapsmas per savo pačių tikslingą veiklą, determinuojamą tik tos visuomenės objektyvybės, kurią žmonės randa gatavą ir kuri, kaip gamta, apriboja jų veiklą.“[58] Šis teiginys dar nepakankamai aiškiai išreiškia tai, kad išlaisvinimo perspektyvą atveria ne gamybos, o į supratimą orientuota

[58] *G. Markus* (1980), 50.

veiklos paradigma. Jei siekiama praktiškai išaiškinti, ko visuomenės nariai atitinkamoje situacijoje gali norėti ir ką bendro intereso vardan turi daryti, reikia keisti sąveikos proceso formą. Aiškesnė yra ši vieta: „Jei žmonės, suvokdami savo gyvenimo situacijos prievartas ir ribojimus, pasako tai, kaip dialoginė jų reikmių konfrontacija lemia jų veiklos kolektyvinius tikslus ir vertes, (tik) tada jų gyvenimas yra protingas“[59]. O apie tai, kaip šita proto idėja galėtų būti pagrįsta kaip komunikacijos santykiuose faktiškai esanti ir praktiškai panaudojama, gamybos paradigma besiremianti teorija pasakyti nieko neišgali.

---

[59] *G. Markus* (1980), 114.

IV. ĮŽENGIMAS Į POSTMODERNYBĘ: NIETZSCHE, KAIP POSŪKIO GAIRĖ

I

Nei Hegelis, nei jo tiesioginiai mokiniai, kairieji ir dešinieji, niekados nebuvo linkę abejoti dėl modernybės – to, kuo dabartiniai laikai didžiuojasi ir iš ko formuoja savimonę – laimėjimų. Naująją epochą pirmiausia ženklina subjektyvi laisvė. Visuomenėje ji realizuoja save kaip civilinės teisės garantuota erdvė racionaliai įgyvendinti savo interesus, valstybėje – kaip iš principo lygiateisis dalyvavimas formuojant politinę valią, privačiame gyvenime – kaip dorovės autonomija ir saviraiška, o šia privačia sritimi besiremiančiame viešajame gyvenime – kaip švietimo ir lavinimosi procesas, kuris vyksta įsisavinant refleksiška virtusią kultūrą. Taip pat ir absoliučios bei objektyvios dvasios formos, žvelgiant iš individo perspektyvos, virto struktūra, kurioje subjektyvi dvasia gali išsivaduoti iš tradicinių gyvenimo formų įprastybės. Sritys, kuriose individas gyvena kaip *bourgeois*, *citoyen* ir *homme*, vis labiau tolsta viena nuo kitos, virsdamos savarankiškomis. Šitas skaidymasis ir savarankėjimas, kurie, vertinant istorijos filosofijos požiūriu, skina kelią vadavimuisi iš seniausių priklausomybių, drauge suvokiami ir kaip svetimėjimas, kaip abstrahavimasis nuo etinio gyvenimo kon-

teksto visuotinybės. Kadaise religija buvo tvirčiausias šios visuotinybės antspaudas. Tačiau neatsitiktinai jis sutrupėjo.

Religines socialinės integracijos jėgas paralyžiavo švietimas, kurio nesugrąžinsi lygiai taip pat, kaip ir jo atsitiktinio atsiradimo. Švietimui yra būdingas mokymosi procesų neapgręžiamumas, pagrįstas tuo, kad įžvalgos panorėjus pamirštamos: jos gali būti išstumiamos arba pakoreguojamos geresniu pažinimu. Todėl savo trūkumus švietimas gali kompensuoti radikalesniu švietimu; štai kodėl Hegelis ir jo mokiniai viltis turėjo dėti į švietimo dialektiką, kurioje protas reiškiasi kaip religijos vienijančios galios atitikmuo. Jie sukūrė proto sampratas, kurios turėjo įvykdyti tokią programą. Matėme, kaip ir kodėl šitie bandymai žlugo.

Hegelis protą apibūdina kaip absoliutinės dvasios susitaikinamąjį savęs pažinimą, kairieji hegelininkai – kaip išlaisvinamąjį gamyboje eksternuotų, bet nuslėptų žmogaus esmės jėgų pasisavinimą, dešinieji – kaip primenamąją neišvengiamų skilimų skausmo kompensaciją. Hegelio koncepcija pasirodė esanti per stipri; absoliutinė dvasia ramiausiai nekreipia dėmesio į ateičiai atvirą istorijos procesą ir dabarties nesutaikinamąjį pobūdį. Todėl dėl kvietistinio filosofų kunigiško luomo atsitraukimo nuo bekompromisinės tikrovės jaunesnieji hegelininkai apkaltina pasaulietinę dabarties, kuri nekantriai laukia filosofinės minties realizacijos, teisę. Vis dėlto jie paleidžia į vartoseną praktikos sąvoką, kuri lieka ribota. Ši sąvoka stiprina tik tą suabsoliutintos proto racionalybės jėgą, kurią ji privalo įveikti. Neokonservatyvistai praktinei filosofijai gali nurodyti visuomenės kompleksiškumą, atkakliai stojantį prieš visas revoliucinio pertvarkymo viltis. Tad Hegelio proto koncepciją jie modifikuoja taip, kad kartu su racionalumu išryškėja ir visuomenės modernybės kompensacijos reikmė. Tačiau ši koncepcija vėlgi nėra pakankama padaryti suprantamą istorizmo kompensavimo funkciją, istorizmo, kuris humanitarinių mokslų padedamas privalo išlaikyti tradicijos galių gyvybingumą.

Šitai kompensacinei, iš antikvarinės istoriografijos šaltinių gyvastį semiančiai kultūrai F. Nietzsche priešpriešina šiuolaikinę laiko suvoktį panašiai, kaip kadaise jaunesnieji hegelininkai stojo prieš Hegelio istorijos filosofijos objektyvizmą. Antrajame savo veikalo „Nesavalaikiai apmąstymai" apmąstyme, pavadintame „Apie istorijos naudą ir žalą gyvenimui", Nietzsche atskleidžia nuo veiklos atplėštos, dvasiniame pasaulyje užsisklendusios kultūros tradicijos nevaisingumą. „Žinojimas, kuris priimamas visiškai be jokio alkio, net be jokio reikalo, dabar veikia nebe kaip performuojantis, į išorę nukreiptas motyvas, o lieka paslėptas tam tikrame chaotiškame vidaus pasaulyje ... Ir taip visa šiuolaikinė kultūra yra iš esmės uždara – vidinės kultūros vadovėlis išorės barbarams."[1] Istorijos žiniomis perkrauta šiuolaikinė sąmonė prarado „plastišką gyvenimo jėgą", duodančią žmogui galimybę „aiškinti praeitį" nukreipus žvilgsnį į ateitį ir remiantis „didžiausia dabarties jėga"[2]. Kadangi metodikos paisantys humanitariniai mokslai laikosi klaidingo, tiksliau sakant, nepasiekiamo objektyvumo idealo, jie neutralizuoja būtinus gyvenimo standartus ir skleidžia paralyžiuojantį reliatyvizmą: „... visais laikais buvo kitaip, ir visai nesvarbu, koks tu (pats) esi"[3]. Jie blokuoja gebėjimą protarpiais „laužyti ir dildyti praeitį, kad (dabar) būtų galima gyventi"[4]. Panašiai kaip jaunesnieji hegelininkai, Nietzsche nujaučia žavėjimesi „istorijos galia" glūdint tendenciją, kuri pernelyg lengvai virsta atseit realia politika grindžiamu žavėjimusi gryna sėkme.

Pradėjus modernybės diskurse dalyvauti Nietzsche'i, argumentacija pasikeičia iš esmės. Iš pradžių protas buvo traktuojamas kaip sutaikomasis savęs pažinimas, paskui – kaip išlaisvinamasis pasisavinimas, galiausiai – kaip kompensacinis prisi-

---

[1] *F. Nietzsche*, Sämtliche Werke in 15 Bänden. Red. G. Colli, M. Montinari, Berlin, 1967 ir t., I, 273 ir t. Pateikiant kitas citatas vartojama santrumpa *N.*
[2] *N.*, I, 293 ir t.
[3] *N.* I, 299 ir t.
[4] *N.*, I, 269.

minimas: kad galėtų reikštis kaip religijos vienijamosios galios atitikmuo ir savo varomosiomis jėgomis įstengtų įveikti modernybės konfliktus. Ir visus tris kartus šitas mėginimas protą priderinti prie vidine dialektika pasižyminčio švietimo programos nuėjo niekais. Esant tokiai padėčiai, Nietzsche turėjo tik vieną pasirinkimą: arba į protą, orientuotą į subjektą, dar kartą nukreipti imanentinę kritiką, arba programos išvis atsisakyti. Nietzsche pasirenka antrąją alternatyvą – jis atsisako iš naujo peržiūrėti proto sąvoką ir *atsisveikina* su švietimo dialektika. Ypač istorinė šiuolaikinės sąmonės deformacija, kai tą sąmonę užplūsta įvairių įvairiausi turiniai ir išnyksta tai, kas esminga, Nietzsche'ę verčia abejoti dėl to, kad modernybė galėtų pati nusistatyti kriterijus, „nes mes, modernieji, iš savęs neturime nieko"[5]. Tiesa, Nietzsche dar kartą pritaiko švietimo dialektikos mąstymo figūrą istoriniam Švietimui, tačiau turėdamas tik vieną tikslą – suskaldyti apskritai modernybės proto kevalą.

Nietzsche pasinaudoja istorinio proto kopėčiomis, kad paskui, jas numetęs, įleistų šaknis į mitą, kaip proto kitybę: „Nes istorinės kultūros kilmė – ir tos kultūros absoliučiai radikalaus vidinio prieštaravimo 'naujiesiems laikams', 'šiuolaikinės sąmonės' kilmė – šita kilmė *turi* būti vėl istoriškai pažinta, istorija *turi* istorijos problemą pati ištirpdyti, žinojimas *turi* savo geluonį nukreipti į save patį – šitas trejopas 'turi' yra 'naujųjų laikų' dvasios imperatyvas, jei toje dvasioje iš tikrųjų yra kas nors nauja, galinga, viltinga ir originalu."[6] Čia Nietzsche, suprantama, turi galvoje savo veikalą „Tragedijos gimimas", istorijos ir filologijos priemonėmis atliktą tyrimą, grąžinantį autorių į senesnį negu Aleksandrijos ir Romos krikščionių pasaulį, į pradžią, į „pirmykštį senovės graikų didybės, natūralumo ir žmoniškumo pasaulį". Šiame kelyje modernybės antikvariškai mąstantys 'pagrandukai' neišvengiamai turi virsti postmodernybės 'pirmagimiais' – programa, kurios vėl imsis Heideggeris veika-

[5] *N.*, I, 273.
[6] *N.*, I, 306.

le „Būtis ir laikas“. Startinė situacija Nietzsche'i yra aiški. Viena vertus, istorinis Švietimas tik sustiprina modernybės laimėjimuose užčiuopiamomis tapusias perskyras, o kultūros religijos forma pasireiškiantis protas nebeturi sintetinamosios jėgos, kuri galėtų atnaujinti vienijamąją tradicinės religijos galią. Antra vertus, kelias atgal į restauraciją modernybei yra užkirstas. Religiniai-metafiziniai senųjų civilizacijų pasaulėvaizdžiai patys yra Švietimo produktai, taigi *per daug protingi*, kad radikaliajam modernybės Švietimui galėtų ką nors priešpriešinti.

Kaip ir visi, kurie atsisako Švietimo dialektikos, Nietzsche imasi akivaizdaus niveliavimo. Modernybė praranda savo išskirtinę padėtį; ji tėra tik paskutinė plataus masto racionalizavimo istorijos epocha, prasidedanti archajinio gyvenimo irimu ir mitų žlugimu.[7] Europoje šį posūkį žymi Sokratas ir Kristus, filosofinio mąstymo ir bažnytinio monoteizmo kūrėjai: „Milžiniškas nepatenkintos šiuolaikinės kultūros istorinis poreikis, daugybės kitų kultūrų būrimas aplink save, alinantis pažinimo geismas – ar visa tai nerodo mitų, mitinės tėvynės netekties?“[8] Modernusis laiko suvokimas, aiškus daiktas, užkerta kelią bet kokiai minčiai apie regresiją, apie tiesioginį grįžimą į mitines ištakas. Vien tik ateitis sudaro horizontą mitinei praeičiai žadinti: „Praeities žodžiai visados yra orakulo kalba: jūs ją suprasit tik kaip ateities kūrėjai, kaip dabarties žinovai!“[9] Šita *utopinė* nuostata, kuri yra nukreipta į *ateinantį* Dievą, skiria Nietzsche's aiškinimą nuo reakcingo kvietimo „Atgal prie ištakų!“ Teologinis mąstymas, pabrėžiantis kilmės ir tikslo kontrastą, išvis pasidaro bejėgis. Kadangi Nietzsche neneigia moderniosios laiko sampratos, o ją aktualina, tai šiuolaikinį meną, kuris šitą laiko suvoktį nepaprastai išryškina pačiomis subjektyviausiomis raiškos formomis, jis gali pateikti kaip terpę, ku-

[7] Tai pasakytina ir apie Horkheimerį bei Adorno, kurie šiuo atžvilgiu yra gana artimi Nietzsche'i, Bataille ir Heideggeriui. Žr. penktos paskaitos IV sk.

[8] *N.*, I, 146.

[9] *N.*, I, 294.

rioje modernybė susiliečia su archaika. Istorizmas pateikia mums pasaulį tarsi ekspoziciją, o besigėrinčius amžininkus paverčia pasipūtusiais žiūrovais, todėl tik vienintelė neistorinėje aktualybėje besikankinančio meno galia turi šansą išgelbėti „tikrame varge ir dvasiniame skurde (skendinčius) šiuolaikinius žmones“[10].

Čia jaunasis Nietzsche turi galvoje Richardo Wagnerio programą, žmogaus, kuris savo straipsnį apie religiją ir meną pradeda tokiais žodžiais: „Galima būtų pasakyti, kad tais atvejais, kai religija pasidaro meniška, menas turi turėti teisę gelbėti religijos branduolį, t. y. mitinius simbolius, kuriuos religija nori laikyti tikra tiesa, suvokti pagal alegorinę vertę ir, idealiai juos vaizduojant, atskleisti juose slypinčią gilią tiesą.“[11] Meno kūriniu virtusi religinė šventė privalo su kultiškai atnaujinta publika įveikti individualiai suvoktos istorinės kultūros dvasingumą. Estetiškai atnaujinta mitologija turi išlaisvinti konkurencinėje visuomenėje sustabarėjusias socialinės integracijos jėgas. Ji decentralizuos šiuolaikinę sąmonę ir atvers ją archajiškoms patirtims. Šitas ateities menas neigia esąs pavienio menininko kūrinys ir įtraukia į tą procesą „pačius žmones, kaip ateities menininkus“[12]. Dėl tos priežasties Nietzsche liaupsina Wagnerį kaip „visuomenės revoliucionierių“ ir kaip tą, kuris įveikia Aleksandrijos kultūrą. Jis tikisi, kad iš Bairoito ims sklisti dionisiškų tragedijų įtaka, „kad valstybė ir visuomenė, apskritai praraja tarp žmonių užleis vietą galingam vienybės jausmui, grąžinančiam žmogų prie gamtos širdies“[13].

Kaip žinome, vėliau Nietzsche su pasišlykštėjimu nusigręžė nuo Wagnerio operų pasaulio. Kur kas įdomesnis už asmeniškas, politines ir estetines priežastis yra jo filosofinis atsimetimo motyvas, kuris glūdi klausime: „Kokia turėtų būti muzika, kuri

---

[10] *N.*, I, 281, 330.
[11] *R. Wagner*, Sämtliche Schriften und Dichtungen, X, 211.
[12] Ibid., 172.
[13] *N.*, I, 56.

būtų jau nebe romantinė (kaip Wagnerio), o – *dionisiška?*“[14] Romantiška yra naujos mitologijos idėja, romantiškas ir polinkis prie Dioniso, kaip ateinančio Dievo. Vis dėlto Nietzsche atsiriboja nuo romantinio tos idėjos traktavimo ir skelbia neabejojamai radikalesnę, Wagnerį pranokstančią versiją. Tačiau kuo skiriasi tai, kas dionisiška, nuo to, kas romantiška?

II

Mintį apie naujos mitologijos, naudojančios poeziją kaip žmonijos mokytoją, jau esame skaitę Hegelio „Seniausioje sistemos programoje“ (1796/1797 m.). Jau čia galime įžvelgti motyvą, kurį paskui iškels Wagneris ir Nietzsche: atnaujintos mitologijos formose menas turi atgauti *viešosios* institucijos pobūdį ir liaudies dorovinės visuotinybės regeneravimo jėgą.[15] Tą patį kalba ir Schellingas savo veikalo „Transcendentalinio idealizmo sistema“ pabaigoje: naujoji mitologija „gali būti ne pavienio poeto, o naujos, tarsi vienam kūrėjui atstovaujančios *kartos* išradimas“[16]. Panašiai teigia F. Schlegelis savo „Kalboje apie mitologiją“: „Mūsų poezijai trūksta centro, tokio, koks senovės graikams ir romėnams buvo mitologija, ir visą esmę, kurios stokoja šiuolaikinė poezija, jei lyginsime su antika, galima nusakyti trumpai: mes neturime mitologijos. Tačiau ... mums nedaug betrūksta, kad ją įgytume.“[17] Beje, abu rašiniai paskelbti 1800 m. ir skirtingais variantais rutulioja naujos mitologijos idėją.

Kitas Hegelio „Seniausioje sistemos programoje“ užfiksuotas motyvas yra įsivaizdavimas, kad atsiradus naujai mitologijai

---

[14] „Versuch einer Selbstkritik“ – tai antrojo „Tragedijos gimimo“ leidimo pratarmė: *N.*, I, 20. – *F. Nietzsche*, Tragedijos gimimas. Iš vokiečių kalbos vertė A. Tekorius, V.: Pradai, 1997, 29 (toliau cituojant trumpinama TG); plg. taip pat *N. Nachlaß,* XII, 117.

[15] *M. Frank*, Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie, Frankfurt am Main, 1982, 180 ir tt.

[16] Schellings Werke. Hrsg. von M. Schröter, II, 629.

[17] *F. Schlegel*, Kritische Ausgabe, II, 312.

menas *pakeis* filosofiją, nes estetinė žiūra yra „aukščiausias proto aktas“: „Tiesa ir gėris (yra) susigiminiavę tik grožyje.“[18] Šita mintis galėtų būti Schellingo 1800 m. sukurtos „Sistemos“ moto. Estetinė žiūra, anot Schellingo, geba įminti mįslę, kaip savo paties sukurtame produkte *Aš* gali įsisąmoninti laisvės ir būtinybės, dvasios ir gamtos, sąmoningos ir nesąmoningos veiklos tapatybę: „Menas filosofui yra aukščiausias dalykas kaip tik todėl, kad jis jam atveria šventovę, kur amžinoje ir pirmykštėje vienovėje tarsi liepsnoje dega tai, kas gamtoje ir istorijoje yra atskirta ir kas gyvenime ir veikloje, kaip ir mąstyme, turi amžinai vienas nuo kita bėgti.“[19] Šiuolaikinėmis iki kraštutinumo suaktyvintos refleksijos sąlygomis menas, o ne filosofija, kursto ugnį tos absoliučios tapatybės, kuri kadaise užsidegė religinių bendruomenių švenčių apeigose. Menas, kuris savo viešumo pobūdį atgautų naujos mitologijos pavidalu, būtų nebe vien filosofijos organonas, bet ir jos tikslas bei ateitis. Tada filosofija, pasiekusi savo tobulybės viršūnę, galėtų vėl įsilieti į poezijos, iš kurios ji yra kilusi, okeaną: „Kokia galėtų būti mokslo grįžimo į poeziją vidurinė grandis, šiaip jau nesunku pasakyti, nes tokia grandis jau egzistavo mitologijoje ... Tačiau kaip galėtų rastis nauja mitologija, – štai kur problema, o jos išaiškinimo galima tikėtis vien iš būsimo pasaulio likimo.“[20]

Šios pažiūros aiškiai skiriasi nuo Hegelio – ne spekuliatyvinis protas, o vien poezija gali pakeisti religijos vienijamąją galią, kai tik naujos mitologijos pavidalu ims daryti viešą poveikį. Suprantama, kad prieitų prie šios išvados, Schellingui reikėjo sukurti ištisą filosofijos sistemą. Ne kas kitas, o pats spekuliatyvusis protas pranoksta save naujos mitologijos programoje. Kitaip mano Schlegelis, patariantis filosofams „(nusimesti) kariškas sistemos puošmenas ir su Homeru (dalintis) buveine naujos poezijos šventykloje“[21]. Schlegelio rankose nau-

---

[18] *H.*, I, 235.
[19] *F. W. J. Schelling*, II, 628.
[20] *F. W. J. Schelling*, II, 629.
[21] *F. Schlegel*, Kritische Ausgabe, II, 317.

joji mitologija iš *filosofiškai motyvuoto* laukimo virsta *mesianistine* viltimi, kuriai sparnus suteikia istorijos ženklai – ženklai, kurie rodo, „jog žmonija iš visų jėgų stengiasi rasti savo centrą. Ji turi žlugti ... arba atjaunėti ... Žila senovė vėl atgis, ir toliausia kultūros ateitis jau apsireikš išankstiniais simptomais“[22]. Mesianistinis sulaikinimas to, kas Schellingo sistemoje buvo motyvuotas istorinis laukimas, kyla iš pakitusio statuso, kurį Schlegelis priskiria spekuliatyviajam protui.

Šis, be abejo, jau Schellingo sistemoje buvo pakeitęs svorio centrą; protas nebeįstengė susitvarkyti savo paties savirefleksijos terpėje, todėl vėl rasti sau vietą jis galėjo tik nuolat besiplėtojančiame mene. Tačiau tai, kas, anot Schellingo, gali būti įžvelgiama meno produktuose, yra dar tik suobjektyvėjęs protas – tiesos ir gėrio susigiminiavimas grožyje. Kaip tik dėl šios vienovės Schlegelis ir abejoja. Jis reikalauja grožio autonomijos ta prasme, „kad būtų atskirtas nuo tiesos ir dorovės ir kad su abiem turėtų vienodas teises“[23]. Jungiamąją jėgą naujoji mitologija turi gauti visai ne iš meno, kuriame susigiminiuoja *visi* proto aspektai, o iš dieviška geba apdovanotos poezijos, kuri skiriasi ir nuo filosofijos ir mokslo, ir nuo moralės ir dorovės: „Nes čia ir glūdi visos poezijos ištakos: panaikinti protingai mąstančio proto operacijas ir dėsnius ir vėl panardinti mus į nuostabią vaizduotės sumaištį, į pirminį žmogaus prigimties chaosą, kuriam apibūdinti iki šiol nerandu puikesnio simbolio kaip įvairiaspalvis senųjų dievų knibždėlynas.“[24] Naujosios mitologijos Schlegelis nebelaiko proto įprasminimu, idėjų, turinčių šitaip susijungti su liaudies interesais, suestetinimu. Priešingai, tik tapusi autonomiška, nuo teorinio ir praktinio proto priemaišų išvalyta poezija atveria vartus į pirminių mitinių ga-

---

[22] *F. Schlegel*, II, 314.

[23] *F. Schlegel*, Athenäum Fragment Nr. 252. – *F. Schlegel*, II, 207. Plg. dar *K. H. Bohrer*, Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie. – *K. H. Bohrer* (Hrsg.), Mythos und Moderne, Frankfurt am Main, 1983, 52 ir tt.

[24] *F. Schlegel*, 319.

lių pasaulį. Tik šiuolaikinis *menas* gali bendrauti su archajiškais socialinės integracijos šaltiniais, kurie modernybėje yra užakę. Šia prasme naujoji mitologija patiki susiskaidžiusiai modernybei užmegzti santykį su „pirminiu chaosu" kaip proto kitybe.

Tačiau jei naujo mito kūrimui trūksta varomųjų Švietimo dialektikos jėgų, jei „ano didžio visuotinio atjaunėjimo proceso" laukimas nebegali būti pagrįstas istorijos filosofija, tai romantiniam mesianizmui[25] reikia kitos mąstymo figūros. Šiuo požiūriu įdomi ta aplinkybė, kad Dionisas, tas nerimastingas svaigulio, beprotybės ir nuolatinių pasikeitimų dievas, ankstyvajame romantizme netikėtai vėl susilaukia dėmesio.

Tokiais pasitikėjimą savimi prarandančiais Švietimo laikais Dioniso kultas galėjo pasidaryti patrauklus todėl, kad jis Euripido ir sofistinės kritikos Graikijoje išlaikė senas religijos tradicijas. Tačiau M. Frankas kaip lemiamą motyvą pabrėžia tą aplinkybę, kad Dionisas galėjo sutelkti į save išvadavimo viltis kaip *ateinantysis Dievas*.[26] Dionisas yra Dzeuso ir Semelės, mirtingos moters, sūnus, kurį Dzeuso žmona Hera, dieviško pykčio kamuojama, galiausiai išvarė iš proto. Nuo to laiko Dionisas, „dievas svetimšalis", kaip sako Hölderlinas, siautėjančių satyrų ir bakchančių lydimas, klajoja po Šiaurės Afriką ir Mažąją Aziją, paversdamas Vakarus „dievų naktimi" ir palikdamas svaigulio dovanas. Bet kada nors, per misterijas atgimęs ir išsivadavęs iš beprotybės, Dionisas grįš. Nuo visų kitų graikų dievų jis skiriasi kaip nesamas, dar tik grįšiantis, dievas. Į akis krito Dioniso panašumas į Kristų: pastarasis irgi mirė, palikęs iki grįžimo dienos duoną ir vyną.[27] Tiesa, Dionisas turi tą ypatybę, kad savo kulto ekscesuose išlaiko ir socialinio solidarumo pa-

---

[25] Dėl šios sąvokos plg.: *W. Lange*, Tod ist bei Göttern immer ein Vorteil. – *Bohrer* (1983), 127.

[26] *M. Frank*, 1982, 12 ir tt.

[27] Dioniso ir Kristaus gretinimą tiria M. Frankas, pasitelkęs Hölderlino elegiją „Duona ir vynas": *M. Frank* (1982), 257–342. Plg. ir *P. Szondi*, Hölderlin-Studien, Frankfurt am Main, 1970, 95 ir tt.

grindą, kurio krikščioniškieji Vakarai yra netekę kartu su archajiškomis religijos formomis. Tad Hölderlinas su Dioniso mitu sieja savotišką istorijos aiškinimo figūrą, įstengusią išlaikyti mesianistinio laukimo naštą ir likusią veiksmingą iki Heideggerio. Vakarai nuo seniausių laikų skendi atitolimo nuo Dievo arba būties užmaršties tamsoje; ateities Dievas atnaujins prarastas pradines jėgas; savo atėjimą artėjantis Dievas duoda pajusti skausmingai įsąmonintu nebuvimu, „didžiausiu toliu"; vis labiau primindamas apleistiesiems tai, kas iš jų buvo atimta, jis dar įtikinamiau skelbia savo grįžimą: mirtiname pavojuje didėja ir gelbėtojo svarba.[28]

Nietzsche nebuvo originalus, aiškindamas istoriją dionisiškai. Istorinio pobūdžio tezė apie graikų tragedijos choro kilmę iš senovės graikų Dioniso kulto kritinei modernybei pasidaro reikšminga iš konteksto, kuris ankstyvajame romantizme jau buvo gerai susiformavęs. Kur kas svarbiau paaiškinti, kodėl Nietzsche atsisakė šito romantiško fono. Raktą mįslei įminti duoda Dioniso ir Kristaus sugretinimas, kurį daro ne vien Hölderlinas, bet ir Novalis, Schellingas, Creuzeris – apskritai toks gretinimas populiarus ankstyvajame romantizme. Tokia svirduliuojančio vyno dievo ir krikščionių Dievo atpirkėjo identifikacija galima tik todėl, kad romantinis mesianizmas siekia *atjauninimo*, bet ne *atsisveikinimo* su Vakarais. Naujoji mitologija turėjo grąžinti išnykusį solidarumą, bet neneigti išvadavimo, kurį atnešė atsiskyrimas nuo pirmykščių mitinių jėgų vienatinio Dievo akivaizdoje suindividintam pavieniam žmogui.[29] Romantizme atsigręžimas į Dionisą turėjo atskleisti tik

---

[28] Plg. „Patmos" giesmės pradžią: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch". – *F. Hölderlin*, Sämtliche Werke. Red. F. Beissner, II, 173.

[29] Šiame kontekste Jacobas Taubesas pastebi, kad šio slenksčio atžvilgiu Schellingas pabrėžtinai skyrė archajinę ir istorinę sąmonę, mitologijos filosofiją ir apreiškimą: „Taigi vėlyvojo Schellingo programa vadinasi ne 'būtis ir laikas', o 'būtis ir laikai'. Mitinis ir apreiškimo laikas yra kokybiškai skirtingi dalykai." – *J. Taubes*, Zur Konjunktur des Polytheismus. – *K. F. Bohrer* (1983), 463.

tą viešosios laisvės dimensiją, kurioje krikščionybės pažadai turi būti išpildyti tik šiapusiame gyvenime, kad Reformacijos ir Švietimo pagilintas ir prie autoritarinio viešpatavimo pastūmėtas subjektyvumo principas galėtų atsisakyti savo ribotumo.

III

Brandusis Nietzsche suvokė, kad tas Wagneris, kurio asmenyje dabartis tiesiog „apibendrinama", dar tik būsimą modernumo *išsipildymą* dalijasi su romantikais. Ne kas kitas, o Wagneris varo Nietzsche'ę „į neviltį dėl visko, kuo mums, šiuolaikiniams žmonėms, buvo likę žavėtis", kadangi Wagneris, tasai beviltiškas dekadentas, „staiga ... puolė ant kelių po krikščionių kryžiumi"[30]. Vadinasi, Wagneris lieka ištikimas romantiškam dionisiškumo siejimui su tuo, kas krikščioniška. Tiek pat menkai kaip ir romantikai jis rodo pagarbą Dionisui kaip pusdieviui, kuris ryžtingai išvaduoja iš tapatybės prakeiksmo, panaikina individuacijos principą, polimorfiškumą priešpriešina transcendentinio Dievo vienovei, anomiją – nuostatams. Apolonas graikams įkūnijo individuaciją, pavienio žmogaus individualybės paisymą. Tačiau Apolono grožis ir savitvarda tik slėpė titaniškumo ir barbariškumo foną, kuris per dionisijas prasiverždavo ekstatiškais garsais: „Individas su visomis savo ribomis ir saitais čia pasinėrė į dionisiškųjų būsenų sukeltą užsimiršimą ir nebeprisiminė Apolono nuostatų."[31] Nietzsche primena Schopenhauerio nuorodą į „*siaubą*, kuris apima žmogų, kai jis staiga nusivilia kokio nors reiškinio pažinimo formomis, ir teiginys apie ko nors esmę ... pasirodo turintis išimčių. Jei prie šito siaubo dar pridėsime kerintį susižavėjimą, kylantį iš pačių žmogaus gelmių ir net prigimties, kai įvyksta toks pat *principium individuationis* lūžis, tada pažvelgsime į dionisiškojo prado esmę..."[32]

---

[30] *N.*, VI, 431.
[31] *N.*, I, 41. – TG, 51.
[32] *N.*, I, 28. – TG, 38.

Tačiau Nietzsche buvo ne tik Schopenhauerio mokinys, bet ir Mallarmé bei simbolistų amžininkas, *l'art pour l'art* šalininkas. Todėl į dionisiškumo prado, kaip subjektyvybės, suaktyvinimo iki visiško užsimiršimo aprašymą įeina ir (dar kartą romantizmo atžvilgiu suradikalinto) šiuolaikinio meno patyrimas. Tai, ką Nietzsche vadina „estetiniu fenomenu", išryškėja koncentruotoje decentruotos, nuo kasdienybės suvokimo ir veiklos konvencijų išvaduotos subjektyvybės elgesyje su pačia savimi. Tik kai subjektas *save pameta*, kai jis eliminuojasi iš pragmatinių laiko ir erdvės patirčių, kai jį ištinka netikėtumo šokas, kai pamato išsipildžius „tikro buvimo troškimą" (Octavio Pazas) ir pasimetęs ištirpsta akimirkoje; tik kai žlunga supratingo veikimo ir mąstymo kategorijos, nebegalioja kasdienio gyvenimo normos, nieko nebelieka iš išmokto normalumo – tik tada atsiveria to, kas nenumatyta, tiesiog netikėtumo pasaulis. Nietzsche tęsia estetinio fenomeno apvalymo nuo visų teorinių ir moralinių priemaišų darbą.[33] Estetiniame išgyvenime dionisiškąją tikrovę nuo teorinio pažinimo ir moralinių poelgių, nuo kasdienybės atskiria „užmaršties praraja". Galimybę priartėti prie dionisiškumo menas suteikia tik ekstazės kaina – mokėdamas skausmingo skirtumų, individo apribojimų panaikinimo, susiliejimo su amorfine gamta tiek vidumi, tiek išore kainą.

---

[33] Sokratą, kuris daro klaidą manydamas, kad mąstymas gali pasiekti pačias būties gelmes, Nietzsche paverčia teoriniu menininko priešininku: „Bet menininkas kiekvieną kartą, kai iš kiauto ištraukiama tiesa, negali iš susižavėjimo atplėšti akių nuo to, kas ir dabar, kai tiesa jau išvilkta į dienos šviesą, dar lieka kaip jos kiautas, o teorijos žmogus kone miršta iš laimės ir yra patenkintas, kad kiautas *numestas*" (kursyvas J. H. – *H.*, I, 98. – TG, 110). Lygiai taip pat atkakliai Nietzsche stoja prieš moralinį estetikos aiškinimą, gyvuojantį nuo Aristotelio laikų iki Schillerio: „Aiškinant tragedijos mitą, pats svarbiausias uždavinys – ieškoti jo teikiamo savotiško malonumo priežasties tik estetikos sferoje, nesibraunant nei į užuojautos, nei į baimės, nei į dorovinio kilnumo sritis. Kaip gali bjaurūs dalykai ir visokie nesklandumai, sudarantys tragedijos mito turinį, teikti estetinį malonumą?" (*N.*, I, 152. – TG, 165).

Taigi mitų neturintis modernybės žmogus iš naujosios mitologijos gali tikėtis tik savotiško visus tarpininkavimus panaikinančio išgelbėjimo. Šitas Schopenhaueriui priklausantis dionisiškumo principo variantas naujosios mitologijos programai suteikia aspektą, kuris romantiniam mesianizmui buvo svetimas – tai visiškas nusigręžimas nuo nihilizmo tuščiavidure padarytos modernybės. Nietzsche nusipelnė tuo, kad kritikuodamas modernybę pirmą kartą atsisakė atsižvelgti į išvadavimo turinį. Į subjektą nukreiptas protas priešpriešinamas tiesiog su proto kitybe. O proto opozicine instancija Nietzsche primygtinai reikalauja pripažinti į archajinius laikus nukeltą decentralizuotos, nuo visų pažinimo ir tikslingos veiklos, nuo visų naudos ir moralės imperatyvų išvaduotos subjektyvybės savęs atskleidimo patirtį. Pasitraukimo iš modernybės galimybe tampa jau minėtas „individuacijos principo sulaužymas". Pastarasis, jeigu jis, žinoma, nori reikšti daugiau nei Schopenhauerio citata, pripažinimą gali įgyti tik per patį avangardistiškiausią modernybės meną. Dėl to prieštaravimo Nietzsche gali apsigauti, nes proto momentą, kuris ima reikštis itin diferencijuoto avangardistinio meno įnoriais, jis eliminuoja iš teorinio ir praktinio proto sąsajos ir nustumia į metafiziškai nuskaistintą iracionalumą.

Jau veikale „Tragedijos gimimas" *už* meno slypi gyvenimas. Jau čia aptinkame savotišką teodicėją, pasak kurios, pasaulis gali būti pateisintas tik kaip estetinis reiškinys.[34] Nepaprastas žiaurumas ir skausmas, kaip ir malonumai, laikomi kūrybinės dvasios projekcijomis, dvasios, kuri beatodairiškai atsiduoda nepastoviems savo pačios kuriamų miražų galios ir savivalės malonumams. Pasaulis iškyla kaip apsimetinėjimų ir interpretacijų, neturinčių nei tikslo, nei teksto, audinys. Prasmę kurianti potencija kartu su jautrumu, kurį galima sukelti visokiausiais būdais, sudaro estetinį *valios siekti galios* branduolį. Šis yra

[34] Šią teoriją Nietzsche apibendrina vienu teiginiu: „Pateisinamas kiekvienas blogis, kurį matydamas gėrisi koks nors dievas" (*N.*, V, 304. – *F. Nietzsche*, Apie moralės genealogiją. Iš vokiečių kalbos vertė A. Tekorius, V.: Pradai, 1996, 78. (Toliau cituojant rumpinama AMG.)

drauge ir *valia siekti regimybės*, paprastinimo, kaukės, paviršiaus; ir menas gali gyvuoti kaip išties metafizinė žmogaus veikla, nes pats gyvenimas remiasi iliuzija, miražu, optine apgaule, perspektyvos ir klydimo būtinybe.[35]

Mintį apie šią „artistinę metafiziką" Nietzsche gali išplėtoti tik todėl, kad visa, kas yra ir turi būti, jis grindžia estetikos principu. Negalimi nei ontiniai, nei moraliniai reiškiniai, bent ta prasme, kokia Nietzsche kalba apie estetinius reiškinius. Šiam įrodymui naudojami žinomi pragmatinės pažinimo teorijos ir moralės prigimties istorijos projektai, kurie skirtumus tarp „teisinga" ir „klaidinga", „gera" ir „bloga" kildina iš naudingumo gyvenimui ir taurumo preferencijų.[36] Šios analizės duomenimis, už tariamai universalaus galiojimo siekių slypi subjektyvios vertinimo pretenzijos. Net ir tuose prievartiniuose užmojuose nepasireiškia strateginė pavienių subjektų valia. Subjekto ribas peržengianti valia reiškiasi veikiau anoniminių įveikimo procesų potvyniais ir atoslūgiais.

Teorija, gvildenanti visame vyksme besireiškiančią valią siekti galios, apibrėžia erdvę, kurioje Nietzsche aiškina, kaip esinio ir gėrio pasaulyje randasi fikcijos bei tariamos pažinimo siekiančių ir moraliai besielgiančių subjektų tapatybės, kaip kartu su siela ir savimone kuriasi žmogaus dvasinio gyvenimo sfera, kaip įsiviešpatauja metafizika, mokslas ir asketizmo idealas, galiausiai – kaip į subjektą nukreiptas protas visą tą inventorių yra gavęs iš įvykio, glūdinčio pragaištingo mazochistinės perversijos valios siekti galios gelmėse. Nihilistinis į subjektą nukreipto proto viešpatavimas suprantamas kaip valios siekti galios nenormalumo rezultatas ir išraiška.

Kadangi nesugadinta valia siekti galios yra tik metafizinė Dioniso principo versija, tai dabarties nihilizmą Nietzsche gali

---

[35] *N.*, I, 17 ir t. – TG, 26–27; V, 168. – Čia cit. iš: *F. Nyčė*, Rinktiniai raštai, V.: Mintis, 1991, 436. Anapus gėrio ir blogio. Vertė E. Nekrašas. (Toliau cituojant trumpinama AGB); XII, 140.

[36] *J. Habermas*, Zu Nietzsches Erkenntnistheorie. – *J. Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main, 1982, 505 ir tt.

suvokti kaip nutolimo nuo Dievo tamsą, kurioje pranešama apie nesamo Dievo artėjimą. Šį „šiapus" ir „anapus" liaudis neteisingai supranta kaip tikrovės vengimą, „o iš tikrųjų (tai) yra tik pasinėrimas, įsirausimas, įsigilinimas į tikrovę, kad kada nors, kai vėl iškils į dienos šviesą, atneštų tai tikrovei *išsivadavimą...*"[37] Nietzsche nustato Antikristo grįžimo laiką – kai „ims skambinti vidurdienio varpai"; nors ir labai keista, bet tai sutampa su Baudelaire'o estetine laiko suvoktimi: atėjus Pano valandai, diena sulaiko kvapą, sustoja laikas – prabėganti akimirka susijungia su amžinybe.

Nietzsche's galios teorijos pagrindu išplėtotos modernybės sampratos šaknys glūdi demaskuojančioje proto kritikoje, kuri savo pačios vietą regi esant už proto horizonto. Šiai kritikai būdingas tam tikras sugestyvumas, nes ji, bent implicitiškai, apeliuoja į kriterijus, perimtus iš pagrindinių estetinės modernybės patirties šaltinių. Nietzsche juk išaukština skonį – „liežuvio *taip* ir *ne*" kaip patirties to, kas yra anapus tiesos ir klaidos, anapus gėrio ir blogio, pažinimo organą. Tačiau savo estetinio sprendimo kriterijų jis negali įteisinti, nes estetinę patirtį perkelia į archaiką, o santykio su šiuolaikiniu menu išlavintos kritinio vertinimo gebos nepripažįsta esant proto momentu, kuris susijęs, bent procedūromis, argumentavimu, dar ir su objektinamuoju pažinimu ir moraline įžvalga. Priešingai, estetizmas, tas į dionisiškumą vedantis kelias, paverčiamas proto kitybe. Taip galios teorijos vykdomi demaskavimai susipainioja su pačia savimi susijusios, tapusios visuotine proto kritikos dilemoje. Retrospektyviai vertindamas savo veikalą „Tragedijos gimimas", Nietzsche pripažįsta savo mėginimą mokslą „tupdyti ant meno pamato", „*pažvelgti į mokslą menininko ... akimis*"[38] esant jaunatviškai naivų. Tačiau ir sulaukęs žilo plauko jis nebuvo išsiaiškinęs, kas yra savo pačios pagrindus puolančios ideologijos kritika.[39] Galiausiai jis ima svyruoti tarp dviejų strategijų.

---

[37] *N.*, V, 336. – AMG, 309.
[38] *N.*, I, 13 ir t. – TG, 21, 22.
[39] Plg. veikalą „Zur Genealogie der Moral": *N.*, V, 398–405. – Apie moralės genealogiją, 169–177.

Viena vertus, Nietzsche sutinka, kad yra galima meninė pasaulėžvalga, realizuojama mokslo priemonėmis, bet laikantis antimetafizinio, antiromantiško, pesimistinio ir skeptiško požiūrio. Kadangi tokios rūšies istorijos mokslas tarnauja valios siekti galios filosofijai, jis turi gebėti išvengti tikėjimo tiesa iliuzijos.[40] Tokiu atveju, suprantama, darytina prielaida, kad ši filosofija galioja. Todėl, kita vertus, Nietzsche turi pripažinti metafizikos kritikos, apnuoginančios metafizinio mąstymo šaknis, bet savęs nelaikančios filosofija, galimybę. Dionisą jis paskelbia filosofu, o save – paskutiniu šio filosofuojančio dievo mokiniu ir pašvęstuoju.[41]

Nietzsche's modernybės kritika buvo tęsiama abiem kryptimis. Mokslininką skeptiką, kuris norėtų demaskuoti valios siekti galios perversiją, reaktyvių jėgų sukilimą ir į subjektą nukreipto proto radimąsi antropologijos, psichologijos ir istorijos metodais, įkūnija tokie sekėjai kaip Bataille, Lacanas ir Foucault; pašvęstąjį metafizikos kritiką, pretenduojantį į ypatingą žinojimą ir subjektinės filosofijos radimąsi atskleidžiantį nuo pat ikisokratikų, – Heideggeris ir Derrida.

IV

Heideggeris sutiktų perimti pagrindinius Nietzsche's dionisiško mesianizmo motyvus, bet norėtų išvengti į save nukreiptos proto kritikos aporijų. „Moksliškai" operuojantis Nietzsche, kurdamas tikėjimo tiesa ir asketiško idealo genealogiją, stengėsi atsikratyti modernaus mąstymo, o Heideggeris, įžvelgiantis šitoje galios teorija grindžiamoje demaskavimo strategijoje nepašalintų Švietimo liekanų, buvo linkęs verčiau laikytis „filosofo" Nietzsche's. Tikslas, kurio Nietzsche siekė visuotine, save pačią naikinančia ideologijos kritika, Heideggeris nori pasiekti

[40] *N.*, XII, 159 ir t.
[41] *N.*, V, 238. – AGB, 491.

iš vidaus griaudamas Vakarų metafiziką. Dionisiškojo vyksmo lanko templę Nietzsche ištempė tarp senovės graikų tragedijos ir naujosios mitologijos. Heideggerio vėlyvąją filosofiją galima suprasti kaip mėginimą perkelti šitą vyksmą iš estetiškai atnaujintos mitologijos horizonto į filosofijos areną.[42] Pirmiausia Heideggeriui iškilo uždavinys filosofiją pastūmėti į tą vietą, kurią Nietzsche's pažiūrose užima menas (kaip nihilizmui priešingas judėjimas), o paskui filosofinį mąstymą taip transformuoti, kad jis galėtų pasidaryti dionisiškųjų jėgų stabilizavimo ir atnaujinimo arena. Nihilizmo iškilimas ir įveikimas yra Heideggerio metafizikos alfa ir omega.

Savo pirmąją paskaitą apie Nietzsche'ę Heideggeris pavadino: „Valia siekti galios, kaip menas". Paskaita paremta pirmiausia Nietzsche's literatūrinio palikimo fragmentais, kuriuos Elisabeth Foerster-Nietzsche buvo sukrovusi į autoriaus niekada neparašyto pagrindinio veikalo „Valia siekti galios" kompiliaciją.[43] Heideggeris mėgina pagrįsti tezę, „kad Nietzsche eina Vakarų filosofijos keliu"[44]. Mąstytoją, kuris „savo metafizika grįžta prie Vakarų filosofijos ištakų"[45] ir ima vadovauti judėjimui prieš metafiziką, Heideggeris vadina „filosofu menininku", bet Nietzsche's mintys apie meno gelbstimąją jėgą esančios „estetiškos tik iš pirmo žvilgsnio, o pagal vidinę valią jos (yra) metafiziškos"[46]. Pamatą tokiai interpretacijai sudaro Heideggerio klasicistinė meno

[42] Per dešimtmetį nuo 1935 iki 1945 m., t. y. tarp „Metafizikos įvado", kuriame dar esama fašizmo elementų, ir „Laiško apie humanizmą", pradedančio pokario filosofiją, Heideggeris be perstojo gilinosi į Nietzsche's kūrybą. Būties istorijos idėja subrendo intensyviai nagrinėjant Nietzsche's filosofiją. Tai Heideggeris aiškiai prisipažįsta 1961 m. pratarmėje dvitomiui, kuris liudija šį jo filosofijos tarpsnį. – *M. Heidegger*, Nietzsche, Pfullingen, 1961, 9.

[43] Šitą fikciją nepataisomai suardė Giorgio Colli'o ir Mazzino Montinari'o parengtas Nietzsche's raštų leidimas, plg. jųdviejų komentarus apie vėlyvąją Nietzsche's kūrybą: *N.*, XIV, 383 ir tt. ir Nietzsche's gyvenimo kroniką: *N.* XV.

[44] *M. Heidegger* (1961), I, 12.

[45] *M. Heidegger* (1961), I, 27.

[46] *M. Heidegger* (1961), I, 154.

samprata. Heideggeris, kaip ir Hegelis, yra įsitikinęs, kad menas iš esmės baigiasi sulig romantizmu. Palyginę su Walteriu Benjaminu pamatytume, kiek mažai įtakos Heideggeriui buvo padaręs avangardistinis menas. Todėl Heideggeris ir negalėjo suvokti, kodėl tik itin subjektyvus ir nepaprastai diferencijuotas menas, atkakliai plėtojantis decentruotos subjektyvybės patirtimi grindžiamą estetiškumo užgaidą, iškyla kaip naujos mitologijos iniciatorius.[47] Užtat kur kas lengviau jam sekasi nugludinti „estetikos fenomeną" ir meną priderinti prie metafizikos. Grožis suteikia galimybę nušvisti būčiai: „Grožis ir tiesa – abu susiję su būtimi, ir susiję taip, kad būtis atskleidžia esinį."[48]

Paskui Heideggeris sakys, kad poetas skelbia šventus dalykus, kokie atsiveria mąstytojui. Nors poetinė kūryba ir mąstymas vienas be antro negalimi, bet iš tikrųjų poezija yra kilusi iš mąstymo.[49]

Po tokio meno suontologinimo[50] filosofija vėl turi imtis savo uždavinio, kurį romantizme buvo perleidusi menui, t. y. sukurti religijos vienijamajai galiai atitikmenį, kad būtų galima priešintis modernybės skaidymuisi. Estetiškai atnaujinto Dioniso mito įveiką Nietzsche patikėjo nihilizmui. Heideggeris šitą dionisišką vyksmą projektuoja metafizikos kritikos, kuri dėl to įgyja pasaulinę istorinę reikšmę, ekrane.

Taigi ne kas kita, o būtis, atsiskyrusi nuo esinio, skelbia savo neapibrėžtą atėjimą tuo, kad jos nebuvimas tapo jaučiamas

---

[47] Šiuo požiūriu nepalyginti jautresnis yra Oskaras Beckeris, pateikęs Heideggerio fundamentinei ontologijai dualistinį kontrprojektą, plg.: *O. Becker*, Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers; *O. Becker*, Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen. – *O. Becker*. Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze, Pfullingen, 1963, 11 ir t. ir 103 ir tt.

[48] *M. Heidegger* (1961), I, 231.

[49] Veikalo „Was ist Metaphysik" baigiamasis žodis: *M. Heidegger*, Wegmarken, Frankfurt am Main, 1978, 309.

[50] Savo pirmąją paskaitą apie Nietzsche'ę Heideggeris apibendrina taip: „Būties esmės požiūriu, meną reikia suvokti kaip pagrindinį esinio vyksmą, kaip tikrą kūrybos pradą."

ir jos stoka kelia vis didesnį skausmą. Mąstymas, aiškinantis šitą Vakarų filosofiją ištikusią būties užmiršimo lemtį, atlieka katalizatoriaus funkciją. Kartu iš metafizikos kylantis, apie metafizikos ištakas klausiantis, metafizikos ribas iš vidaus peržengiantis mąstymas nebeturi tokio pasitikėjimo savimi, kaip į jo autonomiją besikėsinantis protas. Aiškus daiktas, kad tuos klodus, kurie yra užvertę būtį, reikia pašalinti. Tačiau griaunamasis darbas, ne taip kaip refleksijos jėga, padeda apsiprasti su nauja heteronomija. Savo energiją jis nukreipia tik į subjektyvybės, turinčios išmokti kantrybės ir ištirpti nuolankume, savęs pačios įveikimą ir savęs pačios atsižadėjimą. O pats protas gali rodyti tik pragaištingą užmiršimo ir išvarymo aktyvumą. Atmintis irgi nėra pajėgi paskatinti grįžti tai, kas ištremta. Tad būtis gali apsireikšti tik kaip likimas, kai tie, kuriems jos reikia, patys, atsižvelgdami į aplinkybes, atsiveria ir yra pasirengę ją sutikti. Heideggerio proto kritika baigiasi tada, kai radikaliai pasikeičia pozicija, kuri viską kiaurai persmelkia, bet neturi turinio – taigi atsisakoma autonomijos ir atsigręžiama į būtį, tariamai panaikinančią autonomijos ir heteronomijos priešybę.

Kita Nietzsche's inspiruotos proto kritikos kryptis išryškėja Bataille filosofijoje. Bataille irgi vartoja sąvoką *šventas*, kuria apibūdinamos decentruotos ambivalentinio žavėjimosi patirtys, kai užsigrūdinusi subjektyvybė išsižada pati savęs. Pavyzdiniai yra religinių aukojimų aktai ir erotinis susiliejimas, kai subjektas norėtų „atitrūkti nuo savo santykio su Aš" ir sudaryti erdvę „būties tolydumui"[51]. Ir Bataille mėgina apčiuopti pirminę jėgą, kuri galėtų išgydyti atsiradusią nedermę tarp protingai disciplinuoto darbo pasaulio ir už įstatymo ribų paskelbto proto kitybės. Įspūdingą grįžimą į prarastą būties tolydumą Bataille vaizduoja kaip su protu nederančių elementų išsiveržimą, kaip žavų patybės ribų panaikinimo veiksmą. Šitame ištirpimo procese monadinio užbaigtumo subjektyvybė netenka vienas antro atžvilgiu besireiškiančių individų ir nustumiama į bedugnę.

---

[51] *G. Bataille*, Der heilige Eros, Frankfurt am Main, 1982, įvadas, 10 ir tt.

Tiesa, Bataille artėja prie šitos dionisiškos, prieš individuacijos principą nukreiptos jėgos ne santūria kaip pratimą pateikiančio metafizikos sukaustyto mąstymo savęs įveika, o tiesioginiu tikslingai ir racionaliai veikiančio, savo paties ribas peržengiančio ir save sunaikinančio subjekto reiškinių aprašymu ir analize. Akivaizdu, kad Bataille domina bakchiški netramdomos valios siekti galios bruožai – kūrybinis ir dovanojantis galios valios aktyvumas, valios, kuri reiškiasi ne vien vaidinimais, šokiais, lėbavimu ir svaiguliu, bet ir jauduliais, kuriuos sukelia naikinimas, siaubas ir malonumas matyti skausmą bei smurtinę mirtį. Smalsus žvilgsnis, kuriuo Bataille lyg skalpeliu kantriai mėsinėja ribines aukojimo ritualų ir lytinės meilės patirtis, yra motyvuotas siaubo estetikos. Ilgametis André Bretono šalininkas, paskui – priešininkas, nepraeina kaip Heideggeris pro svarbiausią Nietzsche's estetinę patirtį, – priešingai, jis gilinasi į tai, kaip šita patirtis buvo radikalinama siurrealizme. Tarsi nelabojo apsėstas, Bataille tiria tas ambivalentiškas, iš pusiausvyros vedančias gėdos, šleikštulio, siaubo ir sadistinio pasitenkinimo reakcijas, kurias sukelia ūmūs, žeidžiantys, nešvankūs, netyčia užklumpantys įspūdžiai. Tuose staigiai kylančiuose jauduliuose priešingos geismo ir išgąstingo traukimosi atgal tendencijos virsta stingdančiu susižavėjimu. Šlykštėjimasis, bjaurėjimasis ir baisėjimasis susilieja į viena su gašlumu, žavesiu ir godumu. Sąmonė, kuri susiduria su tomis širdį veriančiomis dviprasmybėmis, yra išmušama iš vėžių. Siurrealistai panašias šoko būsenas siekė sukelti agresyviomis estetikos priemonėmis. Tokio „pasaulietinio nušvitimo“ (Benjaminas) pėdsakais Bataille nueina iki žmogaus lavono, kanibalizmo, nuogo kūno, menstruacinio kraujavimo, kraujomaišos ir t. t. tabu.

Šie antropologiniai tyrimai – juos dar minėsime – duoda pamatą suverenumo teorijai. Kaip Nietzsche veikale „Apie moralės genealogiją“, taip ir Bataille tiria visko, kas heterogeniška, išskyrimą ir vis kruopštesnį naikinimą, nes tik tada susikurs modernus tikslingo ir racionalaus darbo, vartojimo ir galios re-

alizavimo pasaulis. Bataille nesidrovi konstruoti Vakarų proto istorijos, kuri, kaip ir Heideggerio metafizikos kritika, naujuosius laikus aprašo kaip alinimo epochą. Tačiau Bataille pažiūrose heterogeniniai, išstumtieji elementai pasirodo ne mistinio prasimanyto apokalipsės likimo pavidalu, o kaip subversyvios jėgos, kurios tik tada turi konvulsyviai išsikrauti, jeigu jų vis dar neišlaisvintų liberali socialistinė visuomenė.

Nors ir paradoksalu, bet už šią atnaujinto sakralumo teisę Bataille kovoja mokslinės analizės priemonėmis. Bet jis visai neniekina metodinio mąstymo. „Niekas (neturi teisės) kelti religijos problemos remdamasis savavališkais sprendimais, neatitinkančiais šiuolaikinės *tikslumo dvasios*. Kol aš kalbu apie sielos patirtį, o ne apie objektus, nesu mokslininkas, bet tą akimirką, kai imu šnekėti apie objektus, aš tą darau su mokslininkui būtinu griežtumu.“[52]

Nuo Heideggerio Bataille skiria ne tik tai, kaip pastarasis gvildena tikrą estetinę patirtį, iš kurios ima šventumo sąvoką, bet ir pagarba moksliniam pažinimui, kurį Bataille norėtų pasitelkti šventumui nagrinėti. Kai palygini abiejų mąstytojų straipsnius modernybės filosofinio diskurso klausimu, išryškėja ir jų tarpusavio panašumai. Struktūros panašumai paaiškinami tuo, kad Heideggeris ir Bataille po Nietzsche's nori spręsti tą patį uždavinį. Abu yra užsimoję radikaliai kritikuoti protą – taip, kad būtų imamasi ir pačių kritikos šaknų. Keliant tais pačiais dalykais paremtą problemą, neišvengiamai atsiranda ir formalių argumentavimo panašumų.

Pirmiausia kritikos objektą būtina apibrėžti taip tiksliai, kad į subjektą nukreiptą protą galėtume atpažinti kaip modernybės principą. Pradine analizės pozicija Heideggeris pasirenka objektyvinantį šiuolaikinių mokslų mąstymą, o Bataille – tikslingą ir racionalų kapitalistinės įmonės ir biurokratinio valstybės aparato funkcionavimą. Vienas iš jų, Heideggeris, norėdamas valią techniškai disponuoti suobjektintais procesais atskleisti

[52] Ibid., 29.

kaip impulsą, vyravusį mąstyme nuo Descartes'o iki Nietzsche's, tiria pagrindines sąmonės filosofijos ontologijos sąvokas. Subjektyvybė ir sudaiktinimas užgožia tai, kuo neįmanoma disponuoti. Kitas, Bataille, siekdamas parodyti, jog pramoniniame produktyvizme glūdi visų šiuolaikinių visuomenių savigriovos tendencija, gvildena tuos ūkiškumo ir efektyvumo imperatyvus, kuriems vis kategoriškiau buvo pajungiami darbas ir vartojimas. Suracionalintos visuomenės užkerta kelią nenaudingai išdalyti ir dosniai iššvaistyti sukauptus turtus.

Kadangi suvisuotinta proto kritika atsisakė vilčių į Švietimo dialektiką, visa, kas tampa šios kritikos objektu, turi būti nusakoma taip išsamiai, kad proto kitybė, priešingos būties arba suverenumo jėgos, galiausiai nepasirodytų tik kaip paties proto išstumti ir nuslopinti veiksniai. Todėl Heideggeris ir Bataille, kaip ir Nietzsche, nukreipia akis į archajines Vakarų istorijos ištakas, kad ten vėl atrastų dionisiškumo pėdsakų, nesvarbu, ar ikisokratikų mąstyme, ar sakralinių aukojimo ritualų jaudulio būsenose. Čia norima atpažinti tas laiko žemėn palaidotas, racionalizmo ištrintas patirtis, kurios sąvokoms „būtis" ir „suverenumas" galėtų įkvėpti gyvybingumo. Kol kas abi tėra tik pavadinimai. Jas, kaip kontrastuojančias su protu, reikia pateikti taip, kad atsispirtų visiems mėginimams pasisavinti. „Būtis" apibrėžiama kaip tai, kas *atsitraukė* nuo objektiškai mąstomos esinio visuotinybės, o „suverenumas" – kaip tai, kas buvo *eliminuota* iš naudos ir apskaičiavimo pasaulio. Šitos ištakų jėgos iškyla dosniõs, bet nuslėptos ir pasigendamos gausos vaizdiniais, kitaip sakant, iškyla kaip iššvaistymo laukiantys turtai. Protas apibūdinamas kaip tai, ką sąmoningai galima padaryti disponuojamu ir panaudojamu, jo kitybė apibrėžiama tik neigiamai – kaip tai, kuo disponuoti ir ko panaudoti negalima, kaip terpė, į kurią subjektas gali tik pasinerti, jeigu jis, kaip subjektas, atsisako savęs ir peržengia savo ribas.

Abu – protas ir jo kitybė – nesudaro dialektinės vienas kitą naikinančios priešybės, o yra tarpusavio atstūmimo ir šalinimo įtampos santykyje. Tas santykis reiškiasi ne išstūmimo dinamika, kurią galėtų grąžinti atgal priešingos krypties savirefleksijos

arba išaiškintos praktikos procesai. Atvirkščiai, proto dinamika yra taip beviltiškai atiduota atsitraukimui ir pasilikimui, išskyrimui ir uždraudimui, kad bukaprotė subjektyvybė savo anamnezės ir analizės jėgomis neprilygsta tam, kas jai neprieinama arba ko ji pati neprisileidžia. Refleksijos kitybė savirefleksijai lieka neįmanomas dalykas. Čia valdo meta-istorinių arba kosminių-gamtinių jėgų žaismas, kuriam reikia *kitų* observacijos pastangų. Tiesa, Heideggerio sistemoje savo paties ribas peržengiančio proto paradoksalios pastangos įgauna chiliastinę primygtinio, būties likimą lemiančio prisiminimo formą, o Bataille, nors ir tikisi švietimo iš heterologiškos šventumo sociologijos, bet išties nesulaukia poveikio transcendentiniam jėgų žaismui.

Abu autoriai pateikia savo teoriją naracijos būdu rekonstruodami Vakarų proto istoriją. Heideggeris, kuris, remdamasis subjektine filosofija, protą aiškina kaip savimonę, nihilizmą suvokia kaip visuotinį ir netramdomą technikos įsigalėjimą pasaulyje. Tuo žiauri metafizinio mąstymo lemtis turi pasiekti kulminaciją, t. y. to mąstymo, kuriam pradžią davė būties klausimas, ir vis dėlto sudaiktinto esinio visumos akivaizdoje šitą esmybę vis labiau pameta iš akių. Bataille, kuris, remdamasis praktikos filosofija, protą atskleidžia kaip darbą, nihilizmą suvokia kaip visuotinai susavarankintos kaupimo prievartos padarinį. Žiauri lemtis pasiekia viršūnę dėl perprodukcijos, kuri iš pradžių dar tarnavo šventiškam ir nepriklausomam turtėjimui, bet paskui ėmė vis daugiau išteklių naudoti gamybai didinti, paversdama vartojimą švaistymu, o kūrybiniam bei pasiaukojamam suverenumui išmušdama iš po kojų žemę.

Savęs užmiršimas ir neteisėta laikomos dalies išstūmimas – tai du dialektikos vaizdiniai, iki šiol inspiruojantys visus tuos mėginimus, kurie proto kritiką atskiria nuo iš esmės Švietimui priklausančio dialektinio mąstymo figūrų ir proto kitybę nori pakelti iki instancijos, galinčios modernybę pakviesti laikytis tvarkos, lygmens. Todėl imdamas pamatu, viena vertus, Heideggerio vėlyvąją filosofiją (ir vaisingą šitos filosofinės mistikos tęsinį – turiu galvoje Derrida'ą) ir, antra vertus, Bataille

bendrąją ekonomiją (bei Foucault galios teorija grindžiamą žinojimo genealogiją), tikrinsiu, ar tiedu keliai, kuriuos nurodė Nietzsche, iš tikrųjų gali išvesti iš subjektinės filosofijos.

Heideggeris, ryžtingai ontologindamas meną, viską pastatė ant destruktyvaus ir išlaisvinamojo mąstymo kortos: metafizika turi įveikti save savo pačios jėgomis. Taip Heideggeris išvengia į save nukreiptos proto kritikos, privalančios kastis po savaisiais pamatais, aporijų. Dionisiškajam mesianizmui suteikdamas ontologinę kryptį, jis, be abejo, taip susieja save su pradiniu kilmės filosofijos klausimu, mąstymo stiliumi ir motyvacijos būdu, kad Husserlio fenomenologijos fundamentalizmą gali įveikti tik tuščio istorijos fundamentinimo kaina. Heideggeris mėgina ištrūkti iš subjektinės filosofijos gniaužtų užtušuodamas jos pagrindų laiko ribas. Tačiau nuo bet kokios konkrečios istorijos atitrūkstančios būties istorijos superfundamentalizmas išduoda, kad Heideggeris neperžengia to mąstymo, kurį neigia, ribų. O Bataille, priešingai, lieka ištikimas pagrindiniam autentiškam estetiniam dionisiškumo patyrimui ir atsiveria reiškinių sričiai, kurioje į subjektą nukreiptas protas gali atsispindėti kaip savo kitybė. Suprantama, Bataille negali prisipažinti, kad šitas šiuolaikinis patyrimas yra kilęs iš siurrealizmo, todėl jam nelieka nieko kita, kaip, pasitelkus antropologijos žinias, nukelti jį į archaiką. Taip Bataille vykdo mokslinės šventumo analizės ir bendrosios ekonomijos projektą: ir viena, ir antra turi paaiškinti pasaulio istorijos racionalizacijos procesą ir paskutinio apgręžimo galimybę. Čia jis susiduria su tokia pat mįsle, kaip ir Nietzsche: galios teorija neįstengia patenkinti mokslinio objektyvumo reikalavimo ir drauge realizuoti visuotinės ir dėl to į save atgręžtos, mokslo teiginių tiesą patvirtinančios proto kritikos programos.

Pirm pasukdamas į modernybę abiem Nietzsche's pramintais ir Heideggerio bei Bataille eitais takais, norėčiau šiuo požiūriu šiek tiek plačiau aptarti vieną sumanymą: Horkheimerio ir Adorno dviprasmišką mėginimą niveliuoti švietimo dialektiką, kuri Nietzsche's radikaliai proto kritikai suteiktų pasitenkinimą.

V. MITO IR ŠVIETIMO NIVELIACIJA: MAXAS HORKHEIMERIS IR THEODORAS ADORNO

Juodieji buržuazijos rašytojai – tokie kaip Machiavelli's, Hobbesas ir Mandeville'is – visuomet darė įtaką Schopenhaueriu besižavinčiam Horkheimeriui. Anie, žinoma, irgi mąstė konstruktyviai; iš jų nedermių dar ėjo gijos į Marxo visuomenės teoriją. *Juodieji* buržuazijos rašytojai – pirmiausia markizas de Sade ir Nietzsche – šiuos saitus nutraukė. Horkheimeris ir Adorno, norėdami įprasminti švietimo savęs naikinimo procesą, šiais autoriais remiasi juodžiausioje savo knygoje „Švietimo dialektika". Pasak Horkheimerio ir Adorno, į švietimo sprendžiamąją galią nebėra ko dėti vilčių. Vadovaudamiesi Benjamino ironiška tapusia beviltiškųjų viltimi, jie nenorėjo atsisakyti taip pat ir suparadoksėjusios darbo sąvokos. Ši nuotaika, šita pažiūra nebeatitinka mūsiškės. Vis dėlto po poststruktūralistiškai atnaujinto Nietzsche's vėliava plinta nuotaikos ir pažiūros, kurios taip panašios į Horkheimerio ir Adorno, kad jas nesunku supainioti. Tokio painiojimo aš norėčiau išvengti.

„Švietimo dialektika" yra keista knyga. Pagrindinės jos dalys parašytos remiantis Horkheimerio ir Adorno diskusijos magnetiniais įrašais, kuriuos padarė Gretel Adorno Santa Monikoje (Kalifornija). Tekstas buvo užbaigtas 1944 m., o po trejų metų jį paskelbė Querido leidykla Amsterdame. Šio pirmo leidimo egzempliorių buvo galima įsigyti bemaž dvidešimt metų. Kny-

gos, kuria Horkheimeris ir Adorno padarė įtakos Vokietijos Federacinės Respublikos intelektinei raidai, ypač pirmaisiais pokario metais, paveikumo istorija klaikiai neatitinka jos pirkėjų skaičiaus. Keista ir knygos kompozicija. Knygą sudaro daugiau nei penkiasdešimties puslapių rašinys, du ekskursai ir trys priedai. Pastarieji užima daugiau nei pusę teksto. Dėl painios vaizdavimo formos iš pirmo žvilgsnio sunku įžvelgti aiškią samprotavimų struktūrą.

Todėl pirmiausia paaiškinsiu abi pagrindines tezes (I). Iš to, kaip vertinama modernybė, kyla problema, kuri mane domina dabartinės situacijos atžvilgiu: kodėl Horkheimeris ir Adorno švietimą nori išaiškinti vien tik per save pačius (II). Didysis pavyzdys, kaip ideologijos kritika visiškai pranoksta save, yra Nietzsche. Horkheimerio ir Adorno palyginimas su Nietzsche išryškina ne tik priešingas kryptis, kuriomis abi pusės plėtoja savo kultūros kritiką (III), bet ir kelia abejonių dėl besikartojančios švietimo savirefleksijos (IV).

I

Švietimo tradicijoje aiškinimo siekiantis mąstymas buvo suprantamas kartu ir kaip mito priešingybė, ir kaip jam priešiška jėga. Kaip *priešingybė* todėl, kad autoritarinei į žmonių kartų grandinę įsismelkusios tradicijos privalomybei jis priešpriešina neprievartinę geresnio argumento būtinybę; kaip priešinga kryptimi veikianti *jėga* todėl, kad gali išvaduoti iš kolektyvinių jėgų magijos individualiai įgytomis, motyvais paverstomis įžvalgomis. Švietimas prieštarauja mitui ir todėl išvengia jo valdžios.[1] Šiam kontrastui, dėl kurio apsišvietęs protas yra toks savimi pasitikintis, Horkheimeris ir Adorno iškelia tezę apie slaptą sąmokslą: „Mitas jau yra švietimas; ir: švietimas atvirsta

[1] *K. Heinrich*, Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen, Frankfurt am Main, 1964.

mitologija."[2] Ši pratarmėje paskelbta tezė plėtojama pagrindinėje knygos dalyje ir pateikiama kaip „Odisėjos" interpretacija.

Iš išankstinio priekaišto, kad autoriai, pasirinkdami vėlyvą epinį jau Homero į laiko perspektyvą nukeltą mitinės tradicijos perdirbinį, vykdo *petitio principii*, išpešamas metodinis pranašumas: „Mitai susitelkė Homero medžiagos kloduose; tačiau jų pateikimas, vienalytiškumas, išgaunamas iš padrikų sakmių, yra kartu ir subjekto bėgimo nuo mitinių jėgų būdo aprašymas" (DA, 61). Odisėjo nuotykiuose, į kuriuos jis patenka dvejopa prasme, atsispindi pirminė iš mitinių jėgų išsisukančios subjektyvybės istorija. Mitų pasaulis yra ne tėvynė, o labirintas, iš kurio, norint išsaugoti savo tapatybę, būtina pasprukti: „Namų, tėvynės ilgesys duoda pagrindą nuotykiams, per kuriuos subjektyvybė – priešistorę atskleidžia „Odisėja" – pabėga nuo ankstesnio pasaulio. Tai, kad tėvynės sąvoka, kurią fašistai norėtų meluodami paversti tėvyne, sudaro priešingybę mitui, yra pats pagrindinis epopėjos paradoksas" (DA, 96).

Nėra abejonės, kad mitais pagrįsti pasakojimai individą kviečia atgal prie genealogijos, per kartų kartas perteiktų šaknų, tačiau vaizduojami ritualai, turintys sumažinti negailestingą laiko nuotolį ir paguosti, kartu gilina ir prarają.[3] Mite apie kilmę fiksuojama *dvejopa* „atsiradimo" *prasmė*: šaknų netekimo baimė ir palengvėjimas, kad to išvengiama. Todėl Horkheimeris ir Adorno skverbiasi į Odisėjo klastą iki pat aukojimo veiksmų esmės; šiuose glūdi tam tikras apgaulės elementas ta prasme, kad žmonės išsiperka iš keršijančių jėgų prakeiksmo, aukodami simboliškai vertinamus pakaitus.[4] Šis mito sluoksnis žymi dvi-

---

[2] *M. Horkheimer, Th. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam, 1947, 10. – Toliau cituojant trumpinama DA. Plg. ir mano baigiamąjį žodį naujam šio veikalo leidimui: Frankfurt am Main, 1985.

[3] *K. Heinrich*, Dahlemer Vorlesungen, Basel–Frankfurt am Main, 1981, 122 ir t.

[4] „Nepaprastai sena turi būti patirtis, kad simbolinis bendravimas su dievybe per auką nėra realus. Aukos, kaip pakaito, išaukštinto naujos mados iracionalistų, negalima atskirti nuo aukojamojo sudievinimo, nuo apgaulės, nuo kunigiškos žudymo racionalizacijos išrinktojo apoteozės." (DA, 66)

lypį sąmonės nusistatymą, kuriam ritualinė praktika yra kartu ir realus, ir iliuzinis dalykas. Kolektyvinei sąmonei verkiant reikalinga regeneruojanti ritualinio grįžimo prie ištakų, garantuojančių – kaip parodė Durkheimas – socialinį solidarumą, jėga, tačiau nemažiau reikalingas ir tik tariamas grįžimo prie ištakų pobūdis, tų ištakų, kurių genties kolektyvo narys, formuodamasis į Aš, kartu turi išvengti. Tokiu būdu pirminės jėgos, kurias tuo pačiu metu reikia padaryti šventomis ir pergudrauti, jau subjektyvybės priešistorėje užima pirmąją švietimo pakopą (DA, 60).

Švietimas būtų sėkmingas, jei nutolimas nuo ištakų reikštų išlaisvinimą. Tačiau mitinė jėga iškyla kaip sulėtinimo veiksnys, stabdantis emancipacijos siekį ir vis pratęsiantis kaip nelaisvę suvokiamą sąsają su ištakomis. Todėl Horkheimeris ir Adorno švietimu vadina apskritai procesą, kurį tarp abiejų pusių dar reikia išspręsti. Ir šitas procesas, tas mitinių jėgų įveikimas neišvengiamai turi kiekvienoje pakopoje žadinti mintį apie mito grįžimą. Taip pat ir šią tezę autoriai mėgina patvirtinti sąmonės odisėjiškosios pakopos pagrindu.

„Odisėją“ jie peržiūri epizodas po epizodo, kad nustatytų kainą, kurią Odisėjas moka už tai, kad jo Aš po išgyventų nuotykių sustiprėtų ir užsigrūdintų, panašiai kaip dvasia sutvirtėja dėl sąmonės patirčių, apie kurias kalba fenomenologas Hegelis, turėdamas tą patį tikslą kaip ir epikas Homeras, pasakodamas apie Odisėjo nuotykius. Epizodai vaizduoja pavojus, klastą ir pabėgimus bei savanoriškai prisiimtus nepriteklius, per kuriuos Aš, išmokdamas įveikti pavojus, įgyja savo tapatybę ir kartu atsisveikina su archajiškos išorinės ir dvasinės vienovės su gamta teikiama laime. Sirenų dainavimas primena laimę, kurią kadaise suteikė „kintantis ryšys su gamta“; Odisėjas leidžiasi viliojamas tada, kai jau yra pririštas: „Žmogaus gebėjimas save suvaldyti, pagrindžiantis žmogaus patybę, kiekvieną kartą yra virtualus subjekto sunaikinimas, kuris įvyksta jo labui, nes suvaldyta, nuslopinta ir savęs išlaikymu ištirpdyta substancija yra ne kas kita kaip gyvastis, kurios atžvilgiu save, kaip funkciją, apibrėžia

išlikimo pastangos, o iš tikrųjų tai yra kaip tik tai, kas turi būti išlaikyta" (DA, 71). Mąstymo figūra, rodanti, kad žmonės kuria savo tapatybę mokydamiesi dvasinės prigimties represijų kaina atsispirti išorės dalykams, duoda modelį aprašymui, kuriame švietimo procesas slepia savo Januso veidą: išsižadėjimo, pasislėpimo, nutrauktos Aš komunikacijos su savo paties anonimine tapusia prigimtimi kaina yra aiškinama kaip aukos introversijos padarinys. Aš, kuris kadaise aukojimu pergudravo mitinę lemtį, vėl yra pastarosios ištinkamas, kai tik pasijaučia esąs verčiamas išgyventi aukos introjekciją: „Tapatybę išlaikanti patybė, atsirandanti dėl to, kad įveikiama auka, savo ruožtu vėl yra griežtas, tvirtai nustatytas aukojimo ritualas, kurį žmogus, priešpriešindamas savo sąmonę natūralioms sąsajoms, celebruoja pats sau" (DA, 70).

Taigi žmonių giminė pasauliniame švietimo procese vis labiau tolo nuo savo ištakų, bet neatsisakė mitinės kartojimo prievartos. Modernus, visai racionalizuotas pasaulis tėra tik tariamai išvaduotas iš kerų; jį slegia demoniškas sudaiktinimo ir mirtinos izoliacijos prakeiksmas. Stingdančiuose netikro išsivadavimo reiškiniuose pirminių jėgų kerštą patiria tie, kurie turėjo vaduotis ir vis tiek neįstengė to padaryti. Būtinybė racionaliai nugalėti iš išorės įsiveržiančias gamtos jėgas pastūmėjo subjektus lavinimosi proceso kryptimi, proceso, kuris gamybines jėgas jų pačių labui neišmatuojamai plėtoja ir gausina, o susitaikymo jėgų, apsiribojimo vien išlikimui būtinu vartojimu nepaiso, palieka degraduoti. Valdyti objektyvuojamas išorines gamtos jėgas ir slopinamą dvasinę prigimtį yra nekintantis švietimo ženklas.

Šitaip Horkheimeris ir Adorno varijuoja žinomą Weberio temą: Weberis šiuolaikiniame pasaulyje atima kerus iš senųjų dievų ir prikelia juos iš kapų beasmenių jėgų pavidalu – tam, kad atgaivintų nuožmią demonų kovą.[5]

[5] *M. Weber*, Wissenschaft als Beruf. – Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1968, 604.

Skaitytojas, kuris nepasiduoda retoriniam vaizdavimui, žengia žingsnį atgal ir rimtai žiūri į visai filosofiškai traktuojamą tekstą, gali susidaryti įspūdį:

– kad aptariamoji tezė yra nemažiau rizikinga už Nietzsche's panašiai nustatytą nihilizmo diagnozę;

– kad autoriai šią riziką supranta ir, priešingai negu būtų galima iš pirmo žvilgsnio pamanyti, nuosekliai mėgina savo kultūros kritiką pagrįsti;

– ir kad jie susitaiko su abstrakcijomis ir supaprastinimais, darydami abejotiną patį dalyką.

Pirma norėčiau patikrinti, ar šitas įspūdis teisingas.

Protas pats sugriauna humaniškumą, kuriam buvo suteikęs galimybę reikštis: šią toli siekiančią tezę autoriai, kaip matėme, pirmame ekskurse stengiasi pagrįsti tuo, kad švietimo procesą *iš pat pradžių* laiko paskatos išlaikyti save rezultatu, o toji paskata sudarko protą, nes ji proto reikalauja tik tikslinga ir racionalia prigimties ir instinktų tramdymo forma, būtent kaip instrumentinio proto. Tai dar nerodo, kad protas lieka paklusnus tikslingo racionalumo diktatui iki savo *pačių vėliausių produktų* – šiuolaikinio mokslo, universalių teisės bei moralės idėjų ir autonomiško meno. Visa tai siekiama atskleisti skyriuje apie švietimo esmę, ekskurse apie švietimą bei moralę ir priede apie kultūros pramonę.

Adorno ir Horkheimeris yra įsitikinę, kad *šiuolaikinis mokslas* pažino save patį loginiame pozityvizme ir atsisakė emfatiškų pretenzijų į teorinį pažinimą, virsdamas techniniu utilitarizmu: „Atsižadama visų pažinimo pretenzijų: suvokti esamybę kaip pačią savaime, ne tik nubrėžti duotybių abstrakčius laiko ir erdvės santykius, kad tuo pagrindu būtų galima suvokti jų esmę, bet ir, priešingai, tas duotybes mąstyti kaip paviršiaus dalykus, kaip tarpiškus sąvokos elementus, kurie realizuojasi tik plėtojantis jų socialinei, istorinei ir žmogiškajai prasmei“ (DA, 39). Ankstesnė pozityvistinės mokslo sampratos kritika stiprėja virsdama visuotiniu priekaištu dėl to, kad instrumentinis protas praryja pačius mokslus. Negana to, Hork-

heimeris ir Adorno, remdamiesi veikalais „Histoire de Juliette“ ir „Apie moralės genealogiją“, nori parodyti, kad protas buvo išvytas iš moralės ir teisės, kadangi, žlungant religiniams-metafiziniams pasaulio vaizdiniams, visi normų standartai prarado pasitikėjimą, kuris, anot autorių, buvo atiduotas vieninteliam likusiam mokslo autoritetui: „Tai, kad, girdi, nebuvo nutylima, o visam pasauliui rėkiama, jog proto pagrindu neįmanoma pateikti esminio argumento prieš žudymą, sukurstė neapykantą, su kuria kaip tik progresistai iki šiol persekioja Sade ir Nietzsche“ (DA, 142). Ir toliau: „Jie nenumanė, kad formalusis protas esąs stipriau susijęs su morale nei amoralumu“ (DA, 141). Ankstesnė meta-etinės moralės kritikos reinterpretacija virsta sarkastišku pritarimu etiniam skepticizmui.

Galiausiai, analizuodami masinę kultūrą, Horkheimeris ir Adorno stengiasi įrodyti, kad, painiojant *meną* su pramoga, paralyžiuojama meno inovacinė jėga, kad dėl to menas netenka kritinio ir utopinio turinio: „Meno savybė atitrūkti nuo tikrovės iš tikrųjų neatskiriama nuo stiliaus: pastarojo esmę sudaro ne kuriama dermė, ne neaiški formos ir turinio, vidaus ir išorės, individo ir visuomenės vienovė, o tie bruožai, kurie išryškina nedermę – neišvengiamą aistringo tapatybės siekio žlugimą. Užuot pasidavusi šitam žlugimui, kuriuo didžiųjų meno kūrinių stilius nuo neatmenamų laikų neigė save, silpnybė visada laikėsi panašumo su kitais, laikėsi tapatybės surogato. Kultūros pramonė šią imitaciją galų gale suabsoliutina“ (DA, 156). Ankstesnė teiginio, kad buržuazinė kultūra yra tik patvirtinama, kritika išauga į bejėgį pyktį dėl ironiško pateisinimo tos tariamai nepakeičiamos nuomonės, kad masinė kultūra visuomet orientavosi į šiaip jau ideologišką meną.

Taigi mokslo, moralės ir meno atžvilgiu argumentacija yra vienoda: jau pats kultūros sričių skyrimas, dar religijoje ir metafizikoje įkūnyto substancinio proto žlugimas, taip smarkiai nuvainikuoja izoliuotus, tarpusavio sąveikos netekusius proto požymius, kad šie degraduoja iki sulaukėjusio, savęs išlaikymui tarnaujančio racionalizmo. Kultūros modernybėje iš proto ga-

lutinai atimamos galios ir jis suliejamas su grynų gryniausia jėga. Galėjimas kritiškai išreikšti nuomonę sakant „taip“ arba „ne“, skirti galiojančius ir negaliojančius teiginius, *išnyksta* dėl to, kad neaiškiai niveliuojasi jėgos ir galiojimo pretenzijos.

Kai į instrumentinio proto kritiką pažvelgiame šiuo esminiu požiūriu, paaiškėja, kodėl „Švietimo dialektika“ turi taip baisiai supaprastinti modernybės vaizdą. Specifinį kultūros modernybės orumą sudaro tai, ką Maxas Weberis pavadino įnoringa vertybių sričių diferenciacija. Tačiau ši diferenciacija neparalyžiuoja neigimo, galimybės nustatyti skirtumą tarp „taip“ ir „ne“ jėgos, o veikiau ją stiprina. Nes dabar tiesos, teisingumo ir skonio dalykai gali būti nagrinėjami ir plėtojami pagal šiems būdingą logiką. Aiškus daiktas, kad kartu su kapitalistinės ekonomikos ir šiuolaikinės valstybės raida stiprėja ir tendencija visus galiojimo klausimus *įtraukti* į ribotą save išlaikyti siekiančių subjektų arba pastovių sistemų tikslingo racionalumo horizontą. Tačiau su šiuo socialiniu proto regresijos polinkiu konkuruoja gana rimta pasaulėvaizdžių ir gyvenimo pasaulių racionalizavimo inspiruojama būtinybė vis labiau diferencijuoti protą, kuris dėl to įgauna procedūrų formą. Su natūralistiniu reikšmingumo pretenzijų prilyginimu galios pretenzijoms, su gebos kritikuoti praradimu varžosi plėtojamos ekspertinės kultūros, kuriose kaip pripažinta galiojimo sfera siūlomos tiesos padeda norminio teisingumo ir autentiškumo pretenzijoms patenkinti *įnorį* ir, žinoma, pasiekti ezoterinį, dėl atsiskyrimo nuo kasdienės bendravimo praktikos vėl į pavojų patekusį *savąjį gyvenimą*.

„Švietimo dialektika“ nepatenkina protingo kultūros modernybės turinio, kuris buvo užfiksuotas buržuazijos idealuose (ir su jais suinstrumentintas). Turiu galvoje savitą teorinį dinamizmą, nuolat stumiantį mokslus, taip pat ir jų autorefleksiją, *už* techniškai įvertinamo žinojimo ribų; neišleidžiu iš akių ir universalių teisės ir moralės pagrindų, kurie *irgi* buvo (kaip visuomet, schemiškai ir tik iš dalies) įkūnyti konstitucinių valstybių institucijose, demokratinėse valios formavimo struktūrose, in-

dividualiuose identifikavimo modeliuose; pagaliau turiu galvoje pagrindinių estetinių patirčių produktyvumą ir griaunamąją jėgą, kuri iš savo pačios decentralizacijos atkovoja subjektyvybę, išvaduotą iš tikslingos veiklos imperatyvų ir kasdienio stebėjimo konvencijų; matau ir patirtis, kurios atsispindi avangardinio meno kūriniuose, gauna žodį meno kritikos diskursuose ir naujybėmis praturtintuose vertybių savirealizacijos registruose ima daryti ir *tam tikrą* šviečiamąjį poveikį – bent jau įgyja pamokomų kontrasto efektų.

Jei šie pagrindiniai teiginiai būtų pakankamai išplėtoti mano argumento labui, jie galėtų paremti intuityvų įspūdį, švelniau tariant – neišsamumo ir vienpusiškumo įspūdį, kuris apskritai lieka perskaičius šitą knygą. Skaitytojas teisingai jaučia, kad niveliacinis pasakojimas neatsižvelgia į esminius kultūros modernybės bruožus. Bet tada kyla klausimas dėl *motyvų*, galėjusių Horkheimerį ir Adorno paakinti imtis tokios *gilios* kritikos, kad iškyla grėsmė pačiam švietimo projektui; „Švietimo dialektika" beveik nepalieka vilčių pasprukti nuo tikslingo racionalumo mito, virtusio dalykiška jėga. Kad galėčiau tą klausimą paaiškinti, norėčiau pirma apibrėžti vietą, kurią Marxo skelbta ideologijos kritika užima visame švietimo procese; tada bus galima nustatyti, kodėl Horkheimeris ir Adorno manė esant reikalinga atsisakyti tokio pobūdžio kritikos ir kartu siekti ją pralenkti.

II

Iki šiol su mitine mąstysena susipažinome tik subjektų dvilypio santykio su ištakų jėgomis aspektu, kitaip sakant, ją nagrinėjome svarbiausiu tapatybei susidaryti *išsivadavimo* požiūriu. Švietimą Horkheimeris ir Adorno supranta kaip nevykusį mėginimą įrodyti, kad esame kilę iš lemties jėgų. Nyki išsivadavimo tuštuma yra forma, kuria mitinių jėgų prakeiksmas vis dėlto dar paveja sprunkančiuosius. *Kitas* mitinio ir švietimą įgi-

jusio mąstymo aprašymo *matmuo* išryškėja tik kai kuriose vietose, kur demitologizacija apibūdinama kaip *pagrindinių požiūrių* kitimas ir *diferenciacija*. Mito visuotinamoji jėga, kuria šis visus paviršiškai suvoktus reiškinius sugrupuoja pagal atitikimų, panašumų ir kontrastų santykius, remdamasi svarbiausiomis sąvokomis, kuriose kategorijų pagrindu yra susiję tai, ko šiuolaikinė pasaulio samprata nebesieja. Pavyzdžiui, kalba, vaizdavimo tarpininkė, dar nėra taip nutolusi nuo tikrovės, kad konvencionalus ženklas būtų ištisai atskirtas nuo semantinio turinio ir referento; kalbinis pasaulėvaizdis lieka susijęs su pasaulėdara. Mitologijos tradicijos negali būti keičiamos nekeliant pavojaus daiktų tvarkai ir genties tapatybei, kurios šaknys glūdi mituose. Kai kurios vertinimo kategorijos, pavyzdžiui, „teisinga" ir „klaidinga", „gera" ir „bloga", dar tebėra susiliejusios su empirinėmis kategorijomis, tokiomis kaip mainai, priežastingumas, sveikata, substancija ir turtas. Magiškas mąstymas nedaro kategorinio skirtumo tarp daiktų ir asmenų, tarp tų, kas turi sielą ir jos neturi, tarp objektų, kuriais galima manipuliuoti, ir veikėjų, kuriems priskiriami veiksmai ir sakymai. Tik demitologizacija panaikina tuos kerus, kurie *mums* atrodo esą gamtos ir kultūros painiojimas. Švietimo procesas veda prie gamtos desociologizacijos ir žmonių pasaulio denatūralizacijos; pasak J. Piaget, jį galima suvokti kaip *pasaulėvaizdžio decentravimą*.

Tradicijų pasaulis galiausiai yra sulaikinamas ir kaip kintama interpretacija gali būti atskirtas nuo paties pasaulio. Šitas išorinis pasaulis skyla į objektyvų esinio ir socialinį normų (arba normomis reguliuojamų tarpasmeninių santykių) pasaulius; abu skiriasi nuo kiekvieno žmogaus subjektyvių dvasinių patirčių pasaulio. Tas procesas, kaip parodė Maxas Weberis, vyksta toliau racionalizuojant pasaulėvaizdžius, kurie, kaip religija ir metafizika, patys yra demitologizacijos rezultatas. Tais atvejais, kai racionalinimas – pavyzdžiui, Vakarų tradicijoje – nesustoja ties pagrindinėmis teologijos ir metafizikos sąvokomis, reikšmės santykių sritis ne tik apvaloma nuo empirinių priemaišų,

bet ir diferencijuojama iš vidaus tiesos, norminio teisingumo ir subjektyvaus tikrumo arba autentiškumo požiūriais.[6]

Jei neišspręstas mito ir švietimo santykio procesas aprašomas tokiu būdu, t. y. kaip decentruotos pasaulio sampratos susidarymas, tai toje dramoje įmanoma nurodyti ir vietą, kur ideologiją kritikuojantis procesas gali pasireikšti. Tik kai bus atskirtos prasmės ir tikrovės sąsajos, vidaus ir išorės santykiai, tik kai mokslas, moralė ir menas bus atitinkamai specializuoti ir turės tik *vieną* reikšmės pretenziją, laikysis atitinkamai *savos* logikos ir bus apvalyti nuo kosmologinių, teologinių ir kultinių šlakų, tik tada gali kilti įtarimas, kad reikšmės autonomija, pretenduojanti būti teorija, nesvarbu, empirine ar normine, yra regimybė, nes į jos poras įsiskverbė slapti interesai ir jėgos pretenzijos. Tokio įtarimo inspiruota kritika stengiasi įrodyti, kad *įtariamoji* teorija teiginiais, kuriems tiesiogiai reikalauja reikšmės pripažinimo, *a tergo* išreiškia priklausomybes, kurių, jei nenori prarasti įtikinamumo, neturi prisipažinti. Kritika virsta ideologijos kritika, kai ji nori parodyti, kad teorijos reikšmingumas nėra pakankamai atsiskyręs nuo atsiradimo konteksto, kad už jos nugaros slypi neleistina *jėgos ir reikšmės maišalynė* ir kad pastarajai ji dar turi būti dėkinga ir už savo reputaciją. Ideologijos kritika yra pasiryžusi parodyti, kaip tame lygmenyje, kuriam nemalonus prasmės ir tikrovės kontekstų skyrimas yra konstitutyvus, būtent šitie vidaus ir išorės santykiai susipainioja, ir kad jie susipainioja todėl, kad pretenzijos galioti priklauso nuo jėgos santykių. Ideologijos kritika – tai ne teorija, kuri konkuruoja su kita; ji remiasi tik tam tikromis teorinėmis prielaidomis. Jų pagrindu ji *įrodinėja* įtariamosios teorijos *tiesą, atskleisdama* pastarosios *netikrumą*. Ji tęsia švietimo procesą stengdamasi įteigti, kad teorija, kuri remiasi demitologizuota pasaulio samprata, pati yra įklimpusi į mitą; ideologijos kritika neva atskleidžia tariamai įveiktą kategorijų klaidą.

---

[6] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1981, I, 2-as sk.

Dėl tokio pobūdžio kritikos švietimas pirmą kartą pasidaro refleksyvus; jis imamas realizuoti savo paties produktų pagrindu – teorijomis. Bet viršūnę ji pasiekia, aišku, tik tada, kai *pati* ideologijos kritika pradedama įtarinėti, jog ne(be)gamina tiesų – ir švietimas antrą kartą pasidaro refleksyvus. Tada abejonių kyla ir dėl proto, kurio kriterijus ideologijos kritika rado suformuotus buržuazijos idealuose ir ėmė juos kritikuoti. Šį žingsnį žengia veikalas „Švietimo dialektika“: kritiką jis susavarankina dar ir savo pagrindų atžvilgiu. Kodėl Horkheimeris ir Adorno mano turį šį žingsnį žengti?

Kritinę teoriją pirmiausia pradėjo rutulioti Horkheimerio vadovaujama sociologų grupė, norėdama suvokti politinį nusivylimą dėl neįvykusios revoliucijos Vakaruose, stalinizmo įsigalėjimo Tarybų Rusijoje ir fašizmo pergalės Vokietijoje; ji siekė paaiškinti marksistinių prognozių žlugimo priežastis, visai neketindama atsisakyti marksistinių intencijų. Turint galvoje šį foną, darosi suprantama, kaip tamsiausiais Antrojo pasaulinio karo metais galėjo išties sutvirtėti įspūdis, jog paskutinė proto kibirkštis išblėso šitoje tikrovėje, palikdama be jokios prošvaistės iš vidaus supuvusios civilizacijos griuvėsius. Natūraliosios istorijos idėja, kurią jaunasis Adorno buvo perėmęs iš Benjamino[7], atrodė netikėtai virtusi tikrove. Savo didžiausio pagreitėjimo akimirką istorija sustingo pavirsdama gamta, neatpažįstama tapusios vilties Golgota.

Tokie naujausių laikų istorijos ir psichologijos sąvokomis grindžiami paaiškinimai teoriniuose kontekstuose gali būti įdomūs tik tiek, kiek juose esama nuorodų į sisteminius motyvus. Iš tikrųjų politinės patirtys turėjo paliesti tas pagrindines istorines-materialistines prielaidas, kuriomis ketvirtajame dešimtmetyje dar rėmėsi Frankfurto mokykla.

Viename iš „Švietimo dialektikoje“ pridėtų „Užrašų“ apie filosofijos ir (mokslo) darbo pasidalijimą yra vieta, kuri skaito-

[7] *T. W. Adorno*, Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main, 1973, I, 345 ir tt.

ma tarsi kritinės teorijos klasikinių laikų ištrauka. Filosofija, rašoma ten, „nepripažįsta jokių praktikuotinų abstrakčių normų arba tikslų, priešingų galiojančioms normoms. Filosofijos nepriklausomybę nuo esamybės sugestijų sudaro kaip tik tai, kad ji *buržuazijos idealus priima neturėdama apie juos supratimo*, neatsižvelgdama į tai, ar jie yra tie, kuriuos jos atstovai – nors ir iškreiptai – dar skelbia, ar tie, kurie, nepaisant visų manipuliacijų, dar atpažįstami kaip objektyvi institucijų – technikos ir kultūros – prasmė" (DA, 292). Tuo Horkheimeris ir Adorno primena Marxo ideologijos kritikos tezę, kuri rėmėsi mintimi, kad „buržuazijos idealuose" išreikštas ir „subjektyvioje institucijų prasmėje" glūdintis proto potencialas yra dviveidis: viena vertus, viešpataujančių klasių ideologijoms jis suteikia apgaulingą įtikinamų teorijų formą, antra vertus, duoda pamatą imanentiškai kritikai darinių, atkreipiančių visų dėmesį į tai, kas tarnauja tik viešpataujančiai visuomenės daliai. Ideologijos kritika piktam panaudotose idėjose iššifravo nuo pačios savęs paslėptą egzistencinio proto dalį; šias idėjas ji perskaitė kaip direktyvą, kurią gali įvykdyti socialiniai judėjimai tokiu mastu, kokiu plėtojosi perteklinės gamybinės jėgos.

Ketvirtajame dešimtmetyje kritinės filosofijos teoretikai išsaugojo dalį istorijos filosofija grindžiamo pasitikėjimo buržuazinės kultūros proto potencialu, kuris, spaudžiamas išplėtotų gamybinių jėgų, turėjo išsilaisvinti; po to buvo sukurta ir tarpdisciplininė tyrimų programa, atsispindėjusi žurnalo „Zeitschrift für Sozialforschung" (1932–1941) tomuose. Helmutas Dubielis, nagrinėdamas ankstyvosios kritinės teorijos raidą, nustatė, kodėl šitas pasitikėjimo kapitalas penktojo dešimtmečio pradžioje buvo tiek išeikvotas[8], kad Horkheimeris ir Adorno Marxo ideologijos kritiką laikė išsemta ir nebetikėjo galį kritinės visuomenės teorijos pažadus įvykdyti sociologijos priemonėmis. Jie pasuko kitu keliu: ėmė radikalinti ideologijos kriti-

[8] *H. Dubiel*, Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung, Frankfurt am Main, 1978, d. A.

ką ir stumti ją savęs pranokimo kryptimi – švietimas turįs pats save apšviesti. „Švietimo dialektikos“ pratarmė pradedama tokiu prisipažinimu: „Nors prieš daugelį metų buvome pastebėję, kad už didžiuosius šiuolaikinio mokslo išradimus mokama vis didėjančiu teorinio švietimo žlugimu, vis dėlto nemanėme galį tai veiklai prieštarauti, kadangi mūsų darbai daugiausia apsiribojo kritika arba dalykinių teorijų plėtojimu. Jie turėjo bent nenukrypti nuo tradicinių disciplinų – sociologijos, psichologijos ir pažinimo teorijos – temų. Tačiau fragmentai, kuriuos čia sudėjome į viena, rodo, kad ano pasitikėjimo turėjome atsisakyti“ (DA, 5).

Nors suciniškėjusi juodųjų rašytojų sąmonė ir sako tiesą apie buržuazinę kultūrą, ideologijos kritika neturi nieko, į ką galėtų apeliuoti; jei gamybinės jėgos su gamybiniais santykiais, kuriuos gamybinės jėgos kadaise ketino susprogdinti, pasiduoda neleistinai simbiozei, nebėra ir dinamikos, į kurią kritika galėtų dėti viltis. Horkheimeris ir Adorno suvokia, kad ideologijos kritikos pamatai sukrėsti, ir vis dėlto norėtų laikytis pagrindinės švietimo sampratos. Todėl tai, ką švietimas buvo daręs su mitais, jie dar kartą pritaiko švietimo procesui apskritai. Kritika, atakuodama protą kaip savo pačios pamatą, pasidaro visuotinė. Kaip suprasti šitą kritikos virtimą visuotine ir savarankiška?

III

Ideologijos keliamas įtarimas pasidaro *visuotinis*, bet nekeičia krypties. Jis stoja ne tik prieš neprotingą buržuazinių idealų funkciją, bet ir prieš pačios buržuazinės kultūros proto potencialą, apimdamas imanentinių metodų besilaikančios ideologijos kritikos pamatus, tačiau užmojis pasiekti demaskavimo efektą lieka. Nepakinta ir loginė figūra, į kurią įterpiamas proto skepsis: dabar imama įtarti, kad pats protas pražūtingai painioja jėgos ir reikšmės pretenzijas, bet dar tebeturi švietimo intencijų. Suformuluodami „instrumentinio proto“ sąvoką, Hork-

heimeris ir Adorno pateikia sąskaitą proto vietą uzurpavusiam apskaičiuojamajam protui.[9] Ta sąvoka kartu turi priminti, kad iki visuotinumo išaugęs tikslingas racionalumas pašalina skirtumą tarp to, kas pretenduoja būti reikšminga, ir to, kas naudinga išlikimui, ir taip sugriauna barjerą tarp reikšmingumo ir jėgos, anuliuoja tuos pagrindinių sąvokų skirtumus, dėl kurių šiuolaikinė pasaulio samprata manė turinti būti dėkinga galutinei mito įveikai. Protas, kaip instrumentas, asimiliavosi su jėga ir neteko kritikos veiksmingumo – tai *paskutinis* į save pačią nukreiptos ideologijos kritikos atsiskleidimas. Gebėjimo kritikuoti susinaikinimą ideologijos kritika aprašo, aišku, paradoksaliai, nes tą akimirką, kai vyksta aprašymas, ji dar turi išspausti naudos iš mirusia paskelbtos kritikos. Švietimo totalizacijos procesą ideologijos kritika apkaltina tomis pačiomis švietimui būdingomis priemonėmis. Adorno gerai suprato šitos performacinės kritikos veiksmų prieštaringumą.

Adorno veikalą „Negatyvioji dialektika“ (1966) skaitai tarsi paaiškinimo tąsą, kodėl mes turime suktis šito *performacinio prieštaravimo* rate, net likti jame, kodėl vien tik atkaklus, nuolatinis paradokso plėtojimas atveria perspektyvą į bemaž magiškai užkeiktą „gamtos subjekte įsisąmoninimą, kurio vyksme slypi nepripažinta visos kultūros tiesa“ (DA, 55). Per dvidešimt penkerius metus, prabėgusius nuo to laiko, kai buvo užbaigta „Švietimo dialektika“, Adorno liko ištikimas savo filosofiniam impulsui ir neatsisakė paradoksalios suvisuotintos kritikos mąstymo struktūros. Koks nuostabus šitas nuoseklumas, išryškėja lyginant su Nietzsche, kurio veikalas „Apie moralės genealogiją“ antrajai švietimo refleksijai buvo patrauklus pavyzdys. Tą paradoksišką struktūrą Nietzsche išstūmė, o modernybėje užsibaigusį proto asimiliavimąsi su jėga aiškino *galios teorija*, susidedančia iš atskirų demitologemų ir vietoj pretenzijų į retorišką tiesą pasiliekančia sau ne daugiau, kaip vien pretenzi-

[9] Žr. ypač *H. Horkheimer*, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1947), Frankfurt am Main, 1967.

ją į estetinį fragmentą. Nietzsche parodė, kaip kritika suvisuotinama, bet galiausiai iš to išėjo tik tai, kad reikšmingumo ir galios susiliejimas jam pasirodė skandalingas, nes yra kliuvinys šlovingai galios siekiančiai valiai, kurią apima dirbtinio vaisingumo konotacijos. Palyginimas su Nietzsche atskleidžia, kad visuotine pasidariusioje kritikoje nesama krypties. Tarp nepalaužiamų demaskavimo teoretikų Nietzsche yra tas, kuris suradikalina kontrašvietimą.[10]

Horkheimerio ir Adorno požiūris į Nietzsche yra dvilypis. Viena vertus, tiedu autoriai sako jį esant tą, kuris „kaip nedaugelis po Hegelio pažino švietimo dialektiką" (DA, 143). Jie, be abejo, priima Nietzsche's „negailestingą viešpatavimo ir proto tapatybės teoriją" (DA, 143), t. y. visuotinantį ideologijos kritikos savęs pranokimo *pradmenį*. Antra vertus, Horkheimeris ir Adorno negali nematyti, kad Hegelis yra ir didis Nietzsche's antipodas. Proto kritiką Nietzsche paverčia patvirtinimu tokiu mastu, kad determinacinis neigimas, taigi ta procedūra, kurią Horkheimeris ir Adorno – kadangi pats protas ėmė klibėti – nori išlaikyti kaip vienintelę galimybę eksperimentuoti, praranda savo geluonį. Nietzsche's kritika pati suryja kritikos impulsą: „Kaip protesto ženklas prieš civilizaciją, viešpataujančiųjų moralė atstovavo engiamiesiems: neapykanta liguistiems instinktams iš tikrųjų apjuodina tikrąją auklėtojų prigimtį, atsiskleidžiančią tik per jų aukas. Tačiau kaip didžioji valdžia arba valstybės religija, viešpataujančiųjų moralė galutinai atsiduoda civilizacijos *powers that be**, kompaktinei daugumai, resentimentui ir viskam, kam ji kada nors priešinosi. Nietzsche atmetamas per savo realizaciją ir kartu išlaisvinama apie jį tiesa, kuri, nepaisant visų sakymų gyvenimui „taip", buvo tikrovės dvasios priešininkė" (DA, 122).

[10] Jis jau jautėsi esąs „antisociologas", panašiai kaip jo neokonservatyviai nusiteikę sekėjai, plg.: *H. Baier*, Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. – Nietzsche-Studien, Berlin, 1982, X/XI, 6 ir tt.

* Valdžios organams (angl.).

Dvilypis nusistatymas Nietzsche's atžvilgiu yra pamokomas. Jis, be kita ko, rodo, kad „Švietimo dialektika“ iš Nietzsche's yra perėmusi kur kas daugiau negu prieš save pačią nukreiptą ideologijos kritikos strategiją. Juk iki šiol tebėra neišaiškintas tam tikras nerūpestingas elgesys su – sakykim trafaretiškai – Vakarų racionalizmo laimėjimais. Kaip gali abu švietėjai, kuriais vis dar tebėra, taip menkai vertinti protingą kultūros modernybės turinį, kad visur tesuvokia vien proto ir viešpatavimo, jėgos ir reikšmės samplaiką? Ar jie leidžiasi taip Nietzsche's įkvepiami, kad savo kultūros kritikos kriterijus ima iš pagrindinės *susavarankintos* estetinės modernybės patirties?

Pirmiausia glumina turinio sutapimai.[11] Nietzsche's veikalą „Apie moralės genealogiją“ papunkčiui atitinka konstrukcija, kurią Horkheimeris ir Adorno pasirinko savo „subjektyvybės priešistorei“. Kai žmonės neteko savo „pakibusių ore“ instinktų, samprotauja Nietzsche, jiems teko pasikliauti „sąmone“, t. y. išorinės gamtos suobjektinimo ir panaudojimo mechanizmu: „vargšeliams dabar reikėjo pradėti viską apgalvoti, patiems nuspręsti, apskaičiuoti, derinti priežastis ir padarinius“[12]. Kartu buvo būtina tramdyti senuosius instinktus, o įprastinį poreikių tenkinimą, kuris dabar nebegalėjo vykti spontaniškai, – slopinti. Šitame varomosios krypties apgrąžos ir suvidėjimo procese kaip nesavanaudiškumo arba „nešvarios sąžinės“ ženklas susidarė vidinės gamtos subjektyvybė: „Visi instinktai, kurie neišsikrauna išorėn, *nukrypsta į vidų*, – tai aš vadinu žmogaus *suvidėjimu* – tik šitaip ima augti tai, kas vėliau buvo pavadinta ‘siela’. Kai žmogus *nebegalėjo išsikrauti* išorėn, jo vidaus pasaulis, iš pradžių mažytis, lyg įspraustas tarp dviejų odų, pradėjo plėstis ir pūstis į visas puses, įgaudamas gylį, plotį ir aukštį.“[13] Galiausiai abu viešpatavimo vidaus ir išorės gamtai elementai susijungia ir sutvirtėja, virsdami instituciniu žmonių viešpatavimu

[11] Plg. taip pat: *P. Pütz*, Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie. – Nietzsche-Studien, Berlin, 1974, III, 175 ir tt.

[12] *N.*, V, 322. – AMG, 95.

[13] Ibid.

žmonėms: „taikos ir visuomenės prakeiksmas“ užgula visas institucijas, nes jos verčia žmones išsižadėti: „Tie siaubingi bastionai, kuriais valstybės organizacija gynėsi nuo senųjų laisvės papročių, – bausmės labiausiai priskirtinos prie tų bastionų, – lėmė, kad visi anie laukinio, laisvo, klajokliškai gyvenančio žmogaus instinktai atsigręžė *prieš patį žmogų*.“[14]

Nietzsche's pažinimo ir moralės kritika užbėga už akių ir minčiai, kurią Horkheimeris ir Adorno plėtoja kaip instrumentinio proto kritiką: už pozityvizmo objektyvumo idealų ir teisingumo pretenzijų slypi savęs išsaugojimo ir viešpatavimo imperatyvai. Pragmatinė epistemologija ir moralės afektų teorija demaskuoja teorinį ir praktinį protą kaip grynas fikcijas, kuriose jėgos siekis susikuria sau veiksmingą alibi – ir tai jis padaro pasitelkęs vaizduotę, „polinkį kalbėti metaforomis“, kuriam išoriniai dirgikliai tik duoda pretekstą projektuojamiems atsakymams, interpretacijų voratinkliui, paskandinančiam tekstą.[15]

Nietzsche, be abejo, kitaip negu Horkheimeris ir Adorno veikale „Švietimo dialektika“, nubrėžia perspektyvą, iš kurios žvelgia į modernybę. Ir tik šitas požiūris paaiškina, kodėl suobjektinta gamta ir sumoralinta visuomenė degraduoja iki atitinkamų tos pačios mitinės jėgos, nesvarbu, iškrypėliškos valios siekti galios ar instrumentinio proto, reiškimosi formų.

Šią perspektyvą atvėrė estetinė modernybė, tas atkaklus, avangardistiniame mene forsuotas decentruotos, jokiais pažinimo ir tikslingumo, darbo ir naudingumo ribojimais nevaržomas subjektyvybės atsiskleidimas. Nietzsche yra ne tik Mallarmé amžininkas ir artimos jam sielos žmogus[16], jis ne tik perėmė Richardo Wagnerio vėlyvojo romantizmo dvasią – jis buvo pirmasis, padėjęs modernybei suvokti save anksčiau, nei avangardistinė sąmonė įgavo objektyvią formą XX a. literatūro-

[14] Ibid. – AMG, 95–96.

[15] *J. Habermas*, Nachwort zu F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt am Main, 1968, 237 ir tt.

[16] Plg. *G. Deleuze*, Nietzsche und die Philosophie, München, 1976, 38 ir tt.

je, tapyboje ir muzikoje, anksčiau, nei Adorno galėjo ją įprasminti savo „Estetinėje teorijoje“ (1970). Praeinamybės aukštinimu, dinamizmo šventimu, aktualybės ir naujumo šlovinimu reiškiasi estetiškai motyvuotas laiko suvokimas, nesuteptos ir sustabdyti norimos dabarties troškimas. Jau Nietzsche pažymi siurrealistų anarchistinį siekį *nutraukti* žlugimo istorijos kontinuumą. Griaunamąją estetinio pasipriešinimo jėgą, kuri paskui teiks peno Benjaminui ir net Peteriui Weissui, ir Nietzsche kildina iš maišto prieš normatyvumą patirties. Tai yra ta pati moralinį gėrį ir praktinę naudą neutralizuojanti jėga, atsiskleidžianti paslapties bei skandalo dialektikoje ir malonume, kurį teikia suniekinimo baimė. Sokratą ir Kristų, tuos tikėjimo tiesa ir asketizmo idealu advokatus, Nietzsche pateikia kaip du didelius priešininkus: tai jie yra tie, kurie neigia estetikos vertybes! Vien tik menu, „kuriame pašventinamas būtent *melas*, *noras apgauti*“[17], vien tik grožio teroru Nietzsche pasikliauja, kad nepakliūtų į fiktyvaus mokslo ir moralės pasaulio nelaisvę.

Nietzsche sodina į sostą *skonį*, tą „*taip* ir *ne* gomuriui“[18], kaip vienintelį instrumentą „pažinti“ tam, kas yra anapus teisinga ir klaidinga, anapus gėrio ir blogio. Meno teisėjo skonį jis iškelia iki vertybinio sprendinio, „vertinimo“, modelio lygmens. Teisėta kritikos nuomonė yra vertybinis sprendinys, nustatantis gradaciją, daiktų svorį, išmatuojantis jėgas. Ir visos interpretacijos yra įvertinimas. „Taip“ reiškia išaukštinimą, „ne“ – pažeminimą. „Aukšta“ ir „žema“ nusako taip/ne pozicijos matmenį apskritai.

Įdomu stebėti, kaip nuosekliai pagal taip/ne kriterijų Nietzsche *pasikasa* po vertinimais, paversdamas juos kritikuotinomis norėjimo lemti pretenzijomis. Jis pirmiausia nuvertina asertorinių sprendinių tiesą ir norminių sprendinių teisingumą, galiojamumą ir negaliojamumą kildindamas iš teigiamų ir neigiamų *vertybinių sprendinių*: teiginius „p yra tiesa“ ir „h yra tei-

---

[17] *N.*, V, 402. – AMG, 174.
[18] *N.*, V, 158. – AGB, 428.

singa“, vadinasi, kompleksinius sprendinius, kuriais ką nors konstatuojame ir išsakome privalėjimą, jis suveda į paprastus evalvacinius teiginius, kuriais ką nors vertiname, t. y. pasakome, kad tam, kas teisinga, ir tam, kas gera, norėtume atiduoti pirmenybę prieš tai, kas neteisinga, ir tai, kas negera. Taigi reikšmingumo pretenzijas Nietzsche pirma perinterpretuoja į preferencijas ir tada kelia klausimą: tarkime, kad mes geidžiame tiesos (teisingumo), – bet *ar ne mieliau būtų trokšti* netiesos (neteisingumo)?[19] Tai skonio sprendiniai, atsakantys į klausimą apie tiesos ir teisingumo „vertę“.

Suprantama, kad už šitų pamatinių vertybinių sprendinių galėtų dar slypėti tam tikra architektonika, kuri įkūnytų, kaip kadaise Schellingo sistemoje, teorinio ir praktinio proto vienovę estetiniuose sprendiniuose. Protą visiškai pajungti jėgai Nietzsche gali tik todėl, kad iš vertybinių sprendinių atima pažintinį statusą ir įrodo, jog vertinimuose pagal taip/ne kriterijų reiškiasi nebe reikšmės, o grynos jėgos pretenzijos.

Kalbinės analitikos požiūriu kitu argumentavimo žingsniu siekiama skonio sprendinius paversti imperatyvais, o vertinimus – valios pasireiškimais. Norėdamas pagrįsti tezę, kad vertinimai neišvengiamai yra subjektyvūs ir negali pretenduoti į intersubjektinę reikšmę, Nietzsche nagrinėja Kanto skonio sprendinių teoriją.[20] Nesuinteresuoto patikimo, taip pat estetinio sprendinio beasmeniškumo ir bendrumo regimybė, pasak Nietzsche's, randasi žvelgiant tik iš žiūrovo perspektyvos, o iš menininko, kūrėjo, pozicijų pamatoma, kad *vertinimus* lemia vertės inovacinės *nuostatos*. Gamybos estetika plėtoja genialaus menininko, kuris vertes *kuria*, patirtį: jo požiūriu vertinimus diktuoja „vertes nustatantis žvilgsnis“[21]. Vertes nustatantis vaisingumas vertinimui pateikia įstatymą. Tad reikšmingume, į kurį pretenduoja skoniu grindžiamas vertinimas, pasireiškia tik

---

[19] *N.*, V, 15. – AGB, 319.
[20] *N.*, V, 346 ir t. – AMG, 117–118.
[21] *N.*, V, 271. – AMG, 45.

„grožio sužadinta valia". Viena valia atsako kitai valiai, viena jėga įveikia kitą jėgą.

Taip Nietzsche, apvalęs taip/ne kriterijumi grindžiamus vertinimus nuo visų pažintinių pretenzijų, sukuria valios siekti galios sampratą. Grožis yra „valios siekti galios stimulas". Estetinį valios siekti galios branduolį sudaro įvairių įvairiausiais būdais sužadinamo jautrumo geba.[22]

Tačiau jei mąstymas nebegali veikti tiesos apskritai reikšmingumo sferoje[23], prieštara ir kritika netenka prasmės. *Prieštaravimas*, sakymas „ne" dabar beturi tik *„norėjimo būti kitokiu"* prasmę. Iš to kultūrą kritikuojančiam Nietzsche'i naudos ne per daugiausiai. Juk kultūros kritika neturi baigtis vien agitacija – ji privalo *parodyti*, kodėl klaidinga, neteisinga ar bloga yra pripažinti gyvenimui priešiškus mokslo ir universalius moralės idealus. Bet kai visi reikšmės predikatai yra nuvertinti, kai vertybiniais sprendiniais išreiškiamos jėgos, o ne reikšmės nuostatos, tai pagal kokį kriterijų kritika dar gali daryti savo sprendimus? Ji bent turi galėti skirti jėgą, kuri *nusipelno* būti branginama, nuo jėgos, kuri *nusipelno* būti nuvertinta.

Išbristi iš šitos aporijos turi padėti *jėgos teorija*, nubrėžianti ribą tarp „aktyvių" ir tik „reaktyvių" jėgų. Tačiau tos galios te-

---

[22] Tarpinė skonio sprendinio funkcija redukuojant taip/ne principu grindžiamas nuomones apie kritikuotinas reikšmingumo pagal „taip" ir „ne" pretenzijas į imperatyvinius valios pasireiškimus matyti iš būdo, kaip Nietzsche kartu su *teiginių tiesos* sąvoka peržiūri į mūsų gramatiką įdėtą *pasaulio* sąvoką: „Tiesą sakant, kas išvis verčia mus sutikti su prielaida, kad egzistuoja esminga „teisingumo" ir „klaidingumo" priešybė? Ar nepakanka pripažinti skirtingus regimybės laipsnius, šviesesnius ir tamsesnius regimybės šešėlius ir bendrą toną, – įvairius *valeurs* [atspalvius, niuansus], kaip pasakytų dailininkas? Kodėl pasaulis, kuris *vienaip ar kitaip mus liečia*, negalėtų būti fikcija? O jei kas nors paklaus: „bet ją turi sukurti kūrėjas?" – argi nebūtų galima atsakyti jam visai aiškiai: *„Kodėl?"* Ar neturi šitas „turi" fikcijos bruožų? Argi negalima žiūrėti į subjektą taip, kaip ir į predikatą bei objektą, truputį ironiškai? Ar negalėtų filosofas pakilti virš tikėjimo gramatika?" (*N.* V, 5. – AGB, 348.)

[23] *G. Deleuze*, op. cit., 114 ir tt.

orijos Nietzsche'i nesiseka pripažinti kaip teorijos, galinčios būti teisinga arba klaidinga. Jis pats plaukioja – taip rodo jo analizė – regimybės pasaulyje, kuriame galima skirti šviesesnius ir tamsesnius šešėlius, bet ne protą nuo neproto. Tai yra tarsi į mitą grįžęs pasaulis, kuriame jėgos veikia viena kitą ir nebelikę jokio elemento, galinčio transcenduoti jėgų kovą. Galbūt neistoriniam estetinės modernybės suvokimo būdui apskritai būdinga tai, kad pavienės epochos netenka savo veido herojinio dabarties giminingumo su tuo, kas tolimiausia ir primityviausia, naudai: dekadentizmas nori vienu šuoliu įgyti sąsają su barbariška, laukine, primityvia praeitimi. Šiaip ar taip, Nietzsche's pirmykščio mito sferos atnaujinimas tinka šitai mąstysenai: *tikroji* kultūra jau seniai yra nuėjusi į praeitį; dabartį slegia atitolimo nuo ištakų prakeiksmas; todėl Nietzsche yra pasišovęs antiutopiškai, kaip grįžimą ir kartojimąsi, gaivinti kultūrą, kurios vis dar nėra.

Ši situacija turi ne vien, sakysim, metaforinį statusą; jos sisteminė prasmė – suteikti erdvę paradoksaliam, nuo švietėjiško mąstymo prielaidų atpalaiduotam kritikos reikalui. Ideologijos kritika, Nietzsche's filosofijoje tapusi totalia, virsta tuo, ką jis vadina „genealogine kritika". Po to, kai suspenduojama kritinė „ne" sakymo prasmė ir neigimo procedūra padaroma neveiksminga, Nietzsche grįžta prie to kilmės mito matmens, kuris leidžia nubrėžti *visus kitus* matmenis jungiančią perskyros liniją: *senesni* dalykai istorijos grandinėje yra *ankstesni*, artimesni ištakoms. Tai, kas yra arčiau ištakų, laikytina garbingesniu, kilnesniu, mažiau sugadintu, grynesniu, trumpiau tariant – geresniu dalyku. *Ištakos* ir *kilmė* tampa rango kriterijumi ir socialiniu, ir loginiu požiūriu.

Šiuo požiūriu Nietzsche savo moralės kritiką grindžia *genealogija*. Moralinį vertinimą, kuris nurodo asmens ar elgsenos vietą pagal reikšmingumo kriterijus sudarytoje hierarchinėje struktūroje, jis remia kilme ir kartu socialiniu moralinio vertintojo rangu: „Į *teisingą* kelią mane nukreipė klausimas, ką etimologijos požiūriu iš tikrųjų reiškia 'gėrio' pavadinimai įvai-

riose kalbose: įsitikinau, kad visų jų *sąvokos raida* buvo *vienoda*, kad visur 'kilmingas', 'taurus' buvo pagrindinė luominė sąvoka, iš kurios neišvengiamai išsirutuliojo sąvoka 'gera', reiškianti tai, kas 'dvasiškai kilminga', 'tauru', kas 'dvasiškai aukštos rūšies', 'dvasiškai privilegijuota' – raida, vykstanti visuomet lygiagrečiai su kitimu, kur sąvokos 'prasčiokiška', 'plebėjiška', 'žema' galiausiai pereina į sąvoką 'prasta'".[24] Taip genealoginis jėgų lokalizavimas įgauna kritinę prasmę: pagal ištakas ankstesnės ir kilmingesnės jėgos yra aktyvios, kūrybingos, o pagal kilmę vėlesniosiose, žemesniosiose jėgose reiškiasi nenormali valia siekti galios.

Tad Nietzsche laiko savo rankose priemones, kuriomis tikėjimo protu ir asketizmo idealu, mokslu ir morale jis gali sumenkinti realizaciją kaip vien faktišką, tiesiog modernybės likimą lemiančią žemųjų ir reaktyviųjų jėgų pergalę. Kaip žinome, tos jėgos, anot jo, turinčios rastis iš silpnesniųjų resentimento, '*išsigimstančio gyvenimo saugos ir gelbėjimo instinkto*'[25]".[26]

IV

Apžvelgėme du visuotinumo siekiančios, su savimi susietos kritikos variantus. Horkheimeris ir Adorno, kaip ir Nietzsche, irgi jaučiasi nejaukiai: jeigu jie neatsisako galutinio demaskavimo užmojo ir nori *kritiką tęsti*, tada, aiškindami *visų* protingų

[24] *N.*, V, 261. – AMG, 36.

[25] *N.*, V, 366. – AMG, 137.

[26] Čia mane domina argumento struktūra. Savo, kaip demaskuojančio kritiko, poziciją Nietzsche gelbsti tik griebdamasis kilmės mito mąstymo figūros po to, kai ideologijos kritikos pamatus jau yra sugriovęs šita su savimi susieta kritika. Kitas dalykas – ideologinis veikalo „Apie moralės genealogiją" turinys, Nietzsche's kova su moderniomis idėjomis apskritai, kova, kuria kaip visados rodo gyvą susidomėjimą labiau išsilavinę demokratijos niekintojai. Plg.: *R. Maurer*, Nietzsche und die Kritische Theorie; *G. Rohrmoser*, Nietzsches Kritik der Moral. – Nietzsche-Studien, X/XII, Berlin, 1982, 34 ir tt., 328 ir tt.

kriterijų sugedimą, bent *vieną* dar privalo išlaikyti. Šio paradokso akivaizdoje su savimi susieta kritika netenka orientacijos. Ji turi du pasirinkimus.

Nietzsche ieško prieglobsčio galios teorijoje, ir tai visiškai logiška, nes minėtasis proto ir jėgos susiliejimas, kurį atskleidžia kritika, pasaulį *tarsi* mitinį atiduoda nuožmiai jėgų kovai. Suprantama, kad Nietzsche, Gilles'io Deleuze'o pastangomis įvesdintas į struktūralistinę Prancūziją, čia pasidarė žinomas kaip galios teoretikas. Taip pat ir Foucault savo paskutiniuose darbuose Marxo ir Freudo tradicijos pagrindu išplėtotą represinio viešpatavimo modelį pakeitė galios strategijų pliuralizmu. Šios galios strategijos kryžiuojasi viena su kita, eina viena po kitos, skiriasi tarp savęs diskurso formavimosi pobūdžiu ir intensyvumo laipsniu, tačiau jų neįmanoma *įvertinti* pagal reikšmingumo aspektus, kaip buvo sąmoningai ir nesąmoningai daroma sprendžiant konfliktines situacijas.[27]

Išsisukti iš keblios padėties, į kurią patenka savo pačios reikšmingumo prielaidas puolanti kritika, nepadeda, aišku, ir teorija apie aktyvias ir tik reaktyvias jėgas, tačiau ji vis dėlto nurodo būdą ištrūkti iš modernybės horizonto. Kaip teorija, ji yra nepagrįsta, nes manoma, jog kategorinis galios ir reikšmės pretenzijų skyrimas sudaro pamatą, kuriuo remtis turi *kiekvienas* teorinis darbas. Todėl pasikeičia ir demaskavimo efektas: šoką sukelia ne žaibiška tapatybei gresiančio susiliejimo *įžvalga*, kaip sąmojo *suvokimas*, kuris pasakojant anekdotą sukelia palengvėjimo juoką; šokas kyla dėl to, kad išnyksta iki šiol teigtos skirtybės, kad žlunga tos kategorijos, kurios dėl neapdairumo, užmiršimo arba netikslaus formulavimo gali padaryti tapatybei esminę kategorinę klaidą – arba meną paversti regimybe. Negana to, ši apgręžtis priverčia išvadavimo jėgas tarnauti antišvietimui.

---

[27] *H. Fink-Eitel*, Michel Foucaults Analytik der Macht.. – *F.A. Kittler* (Hrsg.), Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften, Paderborn, 1980, 38 ir tt.; *A. Honneth*, *H. Joas*, Soziales Handeln und menschliche Natur, Frankfurt am Main, 1980, 123 ir tt.

Horkheimeris ir Adorno, skatindami save pačią pranokstančios ideologijos kritikos performacinį prieštaravimą ir laikydami jį atvirą, nebenorėdami teoriškai jo įveikti, pasirenka antrąjį atvejį. Pamatę, kad pasiekto refleksijos lygmens sąlygomis visi mėginimai sukurti teoriją turėtų nugarmėti į bedugnę, autoriai atsisako teorijos ir *ad hoc* imasi dialektinio neigimo, šitaip priešindamiesi visas skyles užkemšančiam proto ir galios susiliejimui: „Dialektinis neigimas, ne taip kaip rigorizmas, atmeta netobulus absoliuto, stabų vaizdinius, priešpriešindamas jiems idėją, kurios šie negali patenkinti. Kiekvieną vaizdinį dialektika atskleidžia tarsi raštą. Iš vaizdinio bruožų ji moko išskaityti jo klaidingumo prisipažinimą, kuris iš vaizdinio atima galią ir priskiria ją tiesai. Tada kalba pasidaro šis tas daugiau nei vien ženklų sistema. Dialektiniu neigimu Hegelis iškėlė elementą, atskiriantį švietimą nuo pozityvistinio žlugimo, kuriam jis švietimą priskiria“ (DA, 36). Horkheimerio ir Adorno prieštaravimo dvasią sudaro tai, kas lieka nuo „nepalaužiamos teorijos dvasios“. Ir ši praktika yra tarsi užkerėjimas siekiant piktą nepermaldaujamos pažangos dvasią vis tiek dar „apgręžti savo tikslui“ (DA, 57).

Kas neįveikia pozicijų, kurias filosofija kadaise laikė užėmusi savo galutiniais įrodymais, ir lieka įklimpęs paradokso liūne, tas atsiduria blogesnėje negu vien tik nepatogioje padėtyje; šią padėtį jis gali išlaikyti tik su sąlyga, jei bent pajėgia paaiškinti, kad *išeities nėra*. Taip pat ir galimybė grįžti iš aporinės situacijos turi būti eliminuota, kitaip bus viena išeitis, t. y. kelias atgal. Tokį atvejį, mano nuomone, čia ir turime.

Lyginimas su Nietzsche yra pamokomas tuo, kad atkreipia dėmesį į estetinės patirties horizontą, reguliuojantį ir motyvuojantį laiko diagnozės žvilgsnį. Aš parodžiau, kaip Nietzsche iš teorinio ir praktinio proto sąsajos pašalina proto aspektą, pasireiškiantį estetiniu ir ekspresiniu vertybių sferos įnoriu, ypač avangardistiniame mene ir jo kritikoje, atskleidžiau, kaip jis į iracionalumą nustumto „vertinimo“ pavyzdžiu estetinio sprendimo galią formuoja į skiriamąją gebą anapus teisingumo ir

klaidos, gėrio ir blogio. Šitaip Nietzsche nustato kriterijus kultūros kritikai, kuri mokslą ir moralę demaskuoja kaip ideologines iškrypėliškos valios siekti galios išraiškos formas; panašiu būdu veikalas „Švietimo dialektika“ šias formas sumenkina kaip instrumentinio proto įkūnijimus. Šita aplinkybė duoda pagrindą prielaidai, kad Horkheimeris ir Adorno kultūros modernybę suvokia remdamiesi panašiu patirties horizontu, su tokiu pat padidėjusiu jautrumu ir tokia pat susilpnėjusia rega, dėl kurių pėdsakai ir egzistuojančios komunikacinio racionalumo formos pasidaro nepastebimos. Tą požiūrį palaiko ir Adorno vėlyvosios filosofijos architektonika, kur viena antrą remia *negatyvioji dialektika* ir *estetinė teorija*: pirmoji, plėtojanti paradoksalią netapatumo sąvoką, daro nuorodas į antrąją, dešifruojančią proteguojamuose meno kūriniuose paslėptą mimezinį turinį.

Ar probleminė situacija, su kuria Horkheimeris ir Adorno jautėsi susidūrę penktojo dešimtmečio pradžioje, buvo be išeities? Žinoma, nes teorija, kuria jie iki tol rėmėsi, ir ideologijos kritikos metodas prarado gyvybingumą: todėl, kad gamybinės jėgos nebeturėjo sprogstamosios galios, kad krizių ir klasių konfliktai skatino nebe revoliucinį, nebe bendrą, o dalinį sąmoningumą apskritai, kad pagaliau buržuazijos idealai išblėso, šiaip ar taip, įgavo tokias formas, kurios imanentinio pobūdžio kritikai nebedavė perspektyvų. Antra vertus, Horkheimeris ir Adorno tada nebesistengė atlikti teorijos sociologinės peržiūros, nes atrodė, kad skepticizmas buržuazijos idėjų atžvilgiu ėmė kelti abejonių dėl pačių ideologijos kritikos kriterijų.

Kaip tik šio antrojo elemento atžvilgiu Horkheimeris ir Adorno žengė iš tikrųjų problemišką žingsnį; jie, kaip ir istorizmo atstovai[28], užuot apsvarstę priežastis, duodančias pagrindą abejoti pačiu skepticizmu, pasidavė beribiam proto skepticizmui. Jeigu jie būtų pasukę kalbamuoju keliu, galimas daik-

[28] *H. Schnädelbach*, Über historische Aufklärung. – Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 1979, 17 ir tt.

tas, norminius visuomenės kritikos pamatus būtų pakloję taip giliai[29], kad buržuazinės kultūros irimas, taip kaip jis tais laikais visų akivaizdoje atsiskleidė Vokietijoje, jų nebūtų palietęs.

Iš tikrųjų ideologijos kritika vienu atžvilgiu tęsė nedialektišką ontologinio mąstymo aiškinimą. Ji liko įklimpusi puristiniame įsitikinime, tarsi toji vidiniuose genezės ir reikšmės santykiuose lindinti piktoji dvasia, kurią reikia išvaryti, – kad teorija, apšvarinta nuo visų empirinių priemaišų, galėtų jaustis kaip žuvis vandenyje. Visuotine virtusi kritika šito palikimo neatsikratė. Nes kaip tik ketinimas „galutinai demaskuoti", kai užsimojama vienu trūktelėjimu nuplėšti šydą nuo proto ir jėgos susiliejimo, išduoda puristinį tikslą, panašų į ontologijos norą atskirti būtį ir regimybę kategoriniu principu, t. y. vienu kirčiu. Tačiau abi sferos – taip kaip komunikacinėje tyrėjų bendruomenėje *context of discovery* ir *context of justification* – yra taip glaudžiai susijusios, kad procedūriškai, *tarpininkaujamu* mąstymu turi būti, kitaip sakant, vis iš naujo skiriamos. Net tada, kai diskurso dalyviai yra *priversti manyti*, jog neišvengiamomis kalbėjimo argumentais komunikacijos sąlygomis tik nevaržoma būtinybė sukuria geresnę argumentaciją, argumentuojant nuolat *kryžiuojasi* kritika ir teorija, aiškinimas ir motyvacija. Tačiau diskurso dalyviai žino arba gali žinoti, kad ir ši idealizacija yra reikalinga vien dėl tos priežasties, jog įsitikinimai gimsta ir pasiteisina tokioje terpėje, kuri nėra gryna, nėra sudaryta pagal Platono reiškinių pasaulio idėjas. Tik diskursas, kuris tai pripažįsta, gali dar išsivaduoti iš mitinio mąstymo užkeikimo, neprarasdamas mite slypinčios semantinio potencialo šviesos.

---

[29] Plg. mano veikalą: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, I, II, 1981.

VI. VAKARŲ RACIONALIZMO ARDYMAS METAFIZIKOS KRITIKA: HEIDEGGERIS

I

Horkheimeris ir Adorno dar tebekovoja su Nietzsche, o Heideggeris ir Bataille susitelkia po Nietzsche's vėliava lemiamoms kautynėms. Remdamasis paskaitomis apie Nietzsche'ę, kurias skaičiau ketvirtajame dešimtmetyje ir penktojo pradžioje, norėčiau pirma parodyti, kaip dionisiškąjį mesianizmą Heideggeris pamažu pajungia pastangoms peržengti slenkstį į postmodernybės mąstymą, įveikiant metafiziką iš vidaus. Tokiu būdu Heideggeris prieina prie sulaikintos kilmės filosofijos. Ką tai reiškia, paaiškinsiu pirma nurodydamas keturias operacijas, kurias Heideggeris atlieka nagrinėdamas Nietzsche'ę.

1) Heideggeris filosofijai vėl suteikia tą viešpataujančią padėtį, kurios ji dėl jaunesniųjų hegelininkų kritikos buvo netekusi. Tada dvasios desublimacija buvo įvykdyta dar paties Hegelio sąvokomis – kaip išoriškumo reabilitavimas vidujybės atžvilgiu, materialumo reabilitavimas dvasiškumo atžvilgiu, būties – sąmonės, objektyvumo – subjektyvumo, jusliškumo – intelekto ir empirijos – refleksijos atžvilgiu. Tos idealizmo kritikos padarinys buvo tas, kad filosofija neteko galios – ne vien mokslo, moralės ir meno įnoringos elgsenos, bet ir politiniosocialinio pasaulio savarankiškumo teisės atžvilgiu. Heidegge-

ris žengia priešingą žingsnį – grąžina filosofijai visą prarastą galią. Jo nuomone, kaip tik kultūros arba visuomenės istorijos lemčių prasmę determinuoja kolektyvui privaloma išankstinė samprata visko, kas pasaulyje gali įvykti. Ši ontologinė išankstinė samprata priklauso nuo pamatinių horizontą formuojančių sąvokų, kurios tam tikru mastu iš anksto lemia esinio prasmę: „Kad ir kaip būtų interpretuojamas esinys – ar kaip dvasia spiritualistine prasme, ar kaip medžiaga ir jėga materialistine prasme, ar kaip tapsmas ir gyvenimas, ar kaip vaizdinys, ar kaip valia, substancija arba subjektas, ar kaip energija, kaip amžinasis sugrįžimas, – kiekvienąkart esinys pasirodo kaip esinys būties švytėjime.“[1]

Vakaruose metafizika yra ta vieta, kur ši išankstinė samprata atsiskleidžia aiškiausiai. Epochiniai būties sampratos pokyčiai atsispindi metafizikos istorijoje. Jau Hegeliui filosofijos istorija buvo pasidariusi raktu į istorijos filosofiją. Panašų statusą Heideggeriui įgyja metafizikos istorija; jos padedamas filosofas įsiskverbia į šaltinius, kurie kiekvieną epochą neišvengiamai nušviečia būdinga šviesa.

2) Šitas idealistinis matymas turi padarinių Heideggerio modernybės kritikai. Penktojo dešimtmečio pradžioje – tuo pačiu metu, kai Horkheimeris ir Adorno Kalifornijoje užrašinėjo savo desperatiškus fragmentus, vėliau paskelbtus kaip „Švietimo dialektika“ – Heideggeris politinėse ir militaristinėse totalitarizmo apraiškose įžvelgia „Europos ir naujųjų laikų pasaulinio viešpatavimo baigtį“. Jis kalba apie kovą dėl „viešpatavimo pasaulyje“, apie „kovą dėl neriboto žemės, kaip žaliavų šaltinio, eksploatavimo ir dėl jokių iliuzijų neteikiančio žmonių resursų panaudojimo neišvengiamam ‘valios siekti galios’ įsiviešpatavimui“[2]. Žodžiais, kuriuose vis dar skamba susižavėjimo tonas,

---

[1] Žr. paskaitos „Was ist Metaphysik“ įvadą: *M. Heidegger* (1967), 361 t. – Kas yra metafizika. – *M. Heidegeris*, Rinktiniai raštai. Sudarė ir iš vokiečių kalbos vertė A. Šliogeris, V.: Mintis, 1992, 98–99 (toliau cituojant trumpinama RR).

[2] *M. Heidegger*, Nietzsche, Pfullingen, 1961, II, 333.

Heideggeris apibūdina antžmogį kaip idealizuotą SA* narį: „Antžmogis – tai tas žmonių tipas, kuris toks nori būti ir pats prasimuša į jį ... Šitas žmonių tipas beprasmėje visumoje iš esmės realizuoja valią siekti galios kaip 'pasaulio prasmės'. Paskutinis Europos nihilizmo periodas yra 'katastrofa' teigiamos apgrąžos prasme.“[3] Savosios epochos totalitarinę esmę Heideggeris įžvelgia globalėjančiose gamtos pajungimo, karybos ir rasių gausinimo technologijose. Per jas reiškiasi „visos veiklos ir planavimo apskaičiavimo“ suabsoliutintas tikslo racionalizmas. O šis savo ruožtu grindžiamas savita naujalaikiška būties samprata, kuri laikotarpiu nuo Descartes'o iki Nietzsche's suradikalėjo: „Epochai, kurią vadiname naujaisiais laikais, ... būdinga tai, kad žmogus tampa esinijos kriterijumi ir centru. Žmogus yra tai, kas sudaro visos esinijos, t. y. viso naujalaikiško suobjektinimo ir viso ko įsivaizduojamo pamatą, *subiectum*.“[4] Heideggerio originalumas – tai naujalaikiškos subjekto viešpatystės įkomponavimas į metafizikos istoriją. Descartes'as yra tarsi viduryje tarp Protagoro ir Nietzsche's. Savimonės subjektiškumą Heideggeris suvokia kaip absoliučiai abejonių nekeliantį pagrindą vaizdavimuisi; taip esinys tampa subjektyviu įsivaizduojamų objektų pasauliu, o tiesa – subjektyvia tikrybe.[5]

Šitaip kritikuodamas naujųjų laikų subjektyvizmą, Heideggeris iškelia motyvą, kuris nuo Hegelio priklauso modernybės diskurso tematikai. Ontologinis posūkis, kurį Heideggeris suteikia temai, nėra toks įdomus kaip nedviprasmiškumas, su kuriuo jis ima teisti į subjektą sutelktą protą. Heideggeris beveik nekreipia dėmesio į tą proto ir intelekto skirtumą, kuriuo remdamasis dar Hegelis norėjo išrutulioti švietimo dialektiką; iš savimonės jis nebeįstengė išgauti jokio kito aspekto, o tik susitaikymą. Ne bukaprotiškas švietimas, o pats Heideggeris protą

---

* SA – Sturmabteilungen, smogiamieji būriai fašistinėje Vokietijoje. – *Vert.*

[3] *M. Heidegger* (1961), II, 313.

[4] *M. Heidegger* (1961), II, 61.

[5] *M. Heidegger* (1961), II, 141 ir tt., 195 ir tt.

nužemina iki intelekto. Ta pati būties samprata, skatinanti modernybę neribotai plėsti savo manipuliacijos galią suobjektintiems gamtos ir visuomenės procesams, verčia kaip tik išvaduotą subjektyvybę sudaryti sąjungas, saugančias jos imperatyvų elgimosi būdą. Tačiau šitos paties sukurtos norminės privalomybės lieka tuščiaviduriai stabai. Šiuo požiūriu Heideggeris naujųjų laikų protą geba taip smarkiai suardyti, kad nebeatskiria, viena vertus, universalių humanizmo, švietimo ir pozityvizmo turinių, antra vertus – partikuliaristinių rasizmo ir nacionalizmo saviveikos vaizdinių arba atgal atgręžtų Spenglerio ir Jürgenso stiliaus tipologinių doktrinų.[6] Nesvarbu, ar moderniosios idėjos reiškiasi proto, ar proto destrukcijos vardu, naujųjų laikų būties sampratos prizmė suskaido *visas* normines orientacijas į jėgos pretenzijas, dėl kurių kraustosi iš proto save aukštinanti subjektyvybė.

Aiškus daiktas, kad kritinė metafizikos istorijos rekonstrukcija negali išsiversti be *savo* kriterijaus. Šį jinai perima iš aiškiai neišreikštos norminės metafizikos „baigties“ sampratos.

3) Metafizikos atsiradimo ir pabaigos idėja įgijo kritikos potencialą dėl tos aplinkybės, kad Heideggeris ne mažiau už Nietzsche'ę buvo pasinėręs į dabartinių laikų suvoktį. Heideggeriui *naujųjų laikų* pradžia yra paženklinta epochinės reikšmės lūžiu, kuriam pradžią davė nuo Descartes'o prasidėjusi sąmonės filosofija; o Nietzsche's būties sampratos radikalinimas žymi *naujausius laikus*, kurie apibūdina dabarties konsteliaciją.[7] Šie laikai vėlgi iškyla kaip krizės momentas; dabartis yra verčiama apsispręsti ir pasakyti, „ar šitas pabaigos laikas užbaigia Vakarų istoriją, ar jis yra naujos pradžios iniciatorius“[8]. Kalbama čia apie apsisprendimą, „ar Vakarai dar drįs kelti sau ir istorijai tikslą, ar jiems verčiau smukti iki prekybos ir gyvenimo interesų išsaugojimo ir plėtojimo lygmens ir pasitenkinti

---

[6] *M. Heidegger* (1961), II, 145 t.
[7] *M. Heidegger* (1961), II, 149.
[8] *M. Heidegger* (1961), I, 480.

rėmimusi tuo, kas buvo iki šiol, tarsi tai būtų absoliutas"[9]. Kitos pradžios[10] būtinybė traukia žvilgsnį į ateities verpetą. Grįžti prie šaltinių, „esmės ištakų", įmanoma tik einant į „esmės ateitį". Šita ateitis vadintina tiesiog naūja: „Epochos baigtis ... pirmiausia yra būtinas ir iš pradžių visiškas to, kas nelaukta ir niekad nelaukiama, įdiegimas ... (–) nauja."[11] Aišku, Nietzsche's mesianizmas, palikęs dar erdvės (kaip sakoma žydų mistikoje) „išgelbėjimui paspausti", Heideggerio filosofijoje virsta apokalipsiniu to, kas nauja, katastrofiškos pradžios laukimu. Iš romantizmo, ypač Hölderlino, Heideggeris kartu pasiskolina nesamo Dievo įvaizdį, kad metafizikos pabaigą galėtų suvokti kaip „baigtį" ir kaip neabejojamus „kitos pradžios" požymius.

Kaip Nietzsche kadaise tikėjosi nuo Wagnerio operų tigro šuoliu atsidurti senovės graikų tragedijos viltingoje ateityje, taip ir Heideggeris nuo Nietzsche's valios siekti galios metafizikos norėjo grįžti prie ikisokratiškųjų metafizikos ištakų. Tačiau kol Heideggeris galės aprašyti Vakarų istoriją nuo metafizikos pradžios iki jos pabaigos kaip dievų atsitolinimo naktį, o metafizikos pabaigą – kaip pasitraukusio Dievo grįžimą, jam reikės nustatyti, kokio atitikmens esama tarp Dioniso ir metafizikos, nagrinėjančios esinio būties klausimą, paskirties. Pusdievis Dionisas romantikams, taip pat ir Nietzsche'i, piršosi kaip nesantis Dievas, savo „didžiausiu nutolimu" Dievo apleistai modernybei duodantis suprasti, kiek socialinės palaikomosios energijos iš jo buvo atimta modernybės pažangos kelyje. Tad tiltą tarp šitos Dioniso sampratos ir pagrindinio metafizikos klausimo sudaro ontologinio skirtumo idėja. Būtį, kuri visuomet buvo suprantama kaip esinio būtis, Heideggeris nuo esinio atskiria. Dionisiškojo vyksmo funkciją būtis gali atlikti tik tuo atveju, jeigu ji – kaip istorijos horizontas, kuriame esinys pirmiausia pasireiškia – įgis tam tikrą autonomiją. Tik nuo esinio

---

[9] *M. Heidegger* (1961), I, 579.
[10] *M. Heidegger* (1961), II, 656.
[11] *M. Heidegger* (1961), II, 479.

hipostaziškai skiriama būtis gali perimti Dioniso vaidmenį: „Esinį pati būtis yra apleidusi. Būties apleistumas nėra visiškai indiferentiškas esiniui, ne vien žmogaus tipo esiniui, žmogaus, kuris įsivaizduoja esinį apskritai ir kurio įsivaizdavime pati būtis savo tiesoje nėra jam prieinama.“[12]

Šitą būties neprieinamybę Heideggeris atkakliai stengiasi parodyti kaip atmetimo procesą. „Būties nepasirodymas yra pati būtis, kaip šitas nepasirodymas.“[13] Modernybės absoliučioje būties užmarštyje net nebejaučiama būties apleistumo neigiamybė. Tai paaiškina pagrindinę būties istorijos anamnezės reikšmę, kuri dabar iškyla kaip metafizikos savęs užmaršties destrukcija.[14] Visos Heideggerio pastangos nukreiptos „sužinoti būties nepaslėptumo nepasirodymą kaip žinią apie pačią būtį ir apmąstyti tai, kas taip sužinota“[15].

4) Be abejo, metafizikos istorijos destrukcijos Heideggeris negali suprasti kaip demaskuojančios kritikos, metafizikos įveikos – kaip paskutinio demaskavimo akto. Nes juk autorefleksija, kuri tai daro, priklauso jau naujųjų laikų subjektiškumo epochai. Tad mąstymas, orientuodamasis į ontologinę skirtybę, turi pasitelkti pažinimo kompetenciją *anapus* autorefleksijos, anapus diskursinio mąstymo apskritai. Nietzsche dar galėjo remtis bent tuo, kad filosofiją „statąs ant meno pamatų“; Heideggeriui lieka tik įtikinėti, kad išmanantieji esą apdovanoti „mąstymu, kuris yra tikslesnis už sąvokinį“[16]. Savitas mąstymas ir metodiškai atliekami tyrimai netenka bendro pasitikėjimo, nes neperžengia subjektinės filosofijos nubrėžtų modernybės būties sampratos ribų. Net filosofija, kol neatsisako argumentacijos, lieka objektyvizmo įtakos zonoje. Ir ji turi išklausyti priekaištą, kad „visi paneigimai pamatinio mąstymo srityje (yra) kvaili“.[17]

---

[12] *M. Heidegger* (1961), II, 355.
[13] *M. Heidegger* (1961), II, 353.
[14] Jau veikale „Sein und Zeit“ (Tübingen, 1949), § 6, Heideggeris kalba apie „ontologijos istorijos destrukciją“.
[15] *M. Heidegger* (1961), II, 367.
[16] *M. Heidegger* (1967), 353.
[17] *M. Heidegger* (1967), 333.

Kad galėtų pasitelkti būtinybę, ypatingą žinojimą, t. y. privilegijuotą priėjimą prie tiesos, bent paviršutiniškai tai išaiškintų, Heideggeris yra priverstas stulbinančiu būdu išlyginti perskyrų [kupiną] mokslų ir filosofijos raidą laikotarpiu *po* Hegelio.

1939 m. jo skaitytoje paskaitoje apie Nietzsche'ę yra įdomus skyrius, kuris vadinasi: „Savitarpio supratimas ir apskaičiavimas". Jame Heideggeris, kaip visados, pasisako prieš sąmonės filosofijos monologiškumą. Sąmonės filosofija remiasi pavieniu subjektu, kuris pažindamas ir veikdamas susiduria su objektyviu daiktų ir reiškinių pasauliu. Kaip subjekto egzistencijos garantas, iškyla išskaičiavimu grindžiama elgsena su juslėmis suvokiamais ir manipuliuojamais objektais. Šiame modelyje taip pat turi atsirasti minėtasis subjektų tarpusavio supratimo matmuo, kaip „galėjimo pasikliauti (kitais) žmonėmis" kategorija.[18] Heideggeris, priešingai, pabrėžia nestrateginę intersubjektiniu būdu pasiekiamo sutarimo, kuriuo iš tikrųjų „remiasi santykis su kitu, su daiktu ir su savimi", prasmę: „Dėl ko nors susikalbėti reiškia: apie tą dalyką *tą patį* manyti, o nuomonėms išsiskyrus, nustatyti požiūrius, dėl kurių galima susitarti ir kur esama kolizijos ... Kadangi neteisingas supratimas ir nesupratimas yra tik tarpusavio supratimo siekio porūšiai, reikia kalbėjimusi ... pirma pagrįsti tų pačių žmonių suartėjimą pagal jų patybę ir savastį" (ibid., 578–579). Šiame tarpusavio supratimo matmenyje glūdi ir socialinių grupių egzistavimo resursai, be kita ko, modernybėje užankantys socialinės integracijos šaltiniai (ibid., 579).

Nors ir keista, bet Heideggeris išreiškia nuomonę, kad *šios rūšies* įžvalgos teisės priklauso jo metafizikos kritikai. Jis neatsižvelgia į faktą, kad labai panašūs samprotavimai sudaro pamatą tiek įvairių humanitarinių ir socialinių mokslų metodologijai, tiek ir įtakingoms filosofijos kryptims, tokioms kaip Peirce'o ir Meado pragmatizmas, vėliau ir Wittgensteino bei Austino lingvistinei filosofijai arba Gadamerio filosofinei her-

---

[18] *M. Heidegger* (1961), I, 580.

meneutikai. Subjektinė filosofija jokiu būdu nėra visiškai sudaiktinanti jėga, kuri sukausto bet kokį diskursinį mąstymą, o laisvą palieka tik galimybę pasprukti į mistinės ekstazės betarpiškumą. Yra *kitų* kelių, kuriais galima išeiti iš subjektinės filosofijos. O tai, kad Heideggeris filosofijos ir mokslų istorijoje po Hegelio niekuo daugiau neužsiima, kaip monotonišku ontologinių subjektinės filosofijos išankstinių nuostatų perpasakojimu, galima paaiškinti tik tuo, jog jis lieka įklimpęs, net ir atmesdamas, problemose, kurias Husserlio fenomenologijos forma jam buvo nubrėžusi subjektinė filosofija.

II

Mėgindami įveikti subjektinę filosofiją, Hegelis ir Marxas buvo įsipainioję į jos pagrindinių sąvokų pinkles. Heideggeriui tokio priekaišto daryti negalima, tačiau apie panašaus pobūdžio pastabą kalbėti tenka. Heideggeris tiek menkai teatitrūksta nuo transcendentalinės sąmonės keliamų problemų, kad esminių sąmonės filosofijos sąvokų kiauto neįstengia pramušti kitaip, kaip abstraktaus neigimo būdu. Dar „Laiške apie humanizmą", kuriame apibendrinti dešimt metų trukusio Nietzsche's interpretavimo rezultatai, Heideggeris savo paties metodo negali apibūdinti kitaip, kaip netiesiogiai remdamasis Husserliu. Jis norįs, sakoma ten, „išsaugoti esminę fenomenologinės žiūros pagalbą ir kartu išsiversti be 'mokslo' ir 'tyrimų'".[19]

Husserlis transcendentalinę redukciją suprato kaip procedūrą, suteikiančią fenomenologui galimybę aiškiai nubrėžti ribą tarp mums duotų esinių pasaulio ir grynos, kuriančios sąmonės, kuri tik ir suteikia esiniui prasmę. Šitos *procedūros intuicionizmo* Heideggeris laikėsi visą gyvenimą; jo vėlyvojoje filosofijoje ši procedūra netenka metodo funkcijos ir padaroma privilegijuotu „buvimu esinio tiesos viduje". Taip pat ir Husserlio *problemos kėlimo būdas* Heideggeriui lieka reikšmingas tiek, kiek

[19] *M. Heidegger* (1967), 353.

Husserlis pagrindinį pažinimo teorijos klausimą nukreipia tik į tai, kas ontologiška. Abiem atvejais fenomenologinis žvilgsnis krypsta į pasaulį, kaip pažįstančiojo subjekto koreliatą. Priešingai negu, pavyzdžiui, Humboldtas, George'as Herbertas Meadas arba vėlyvasis Wittgensteinas, Heideggeris tradiciškai pabrėžia teorinę laikyseną, konstatuojamąjį kalbos vartojimą ir propozicinės tiesos reikšmingumo pretenzijas. Pagaliau Heideggeris lieka negatyviai susijęs su sąmonės filosofijos *fundamentalizmu*. Veikalo „Kas yra metafizika" įvade filosofiją jis lygina su medžiu, kuris išsišakoja moksluose ir pats išauga iš metafizikos dirvos. Skelbiamas būties prisiminimas nekelia abejonių dėl pamatinio prado: „Šnekant metaforiškai, jis neišrauna filosofijos šaknų. Jis sukasa jai žemę ir suaria dirvą."[20] Kadangi Heideggeris neprieštarauja trokštančios save pagrįsti filosofijos hierarchizacijoms, fundamentalizmą gali pasitikti tik rausdamasis į dar giliau glūdintį – dabar jau siūbuojantį – sluoksnį. Būties likimo idėja šia prasme neatsiejama nuo savo abstrakčiai paneigtos priešingybės. Heideggeris peržengia sąmonės filosofijos horizontą tik norėdamas likti jos pavėsyje. Prieš imdamasis veikalo „Laikas ir būtis" pagrindu aiškiau nušviesti šią dvilypę poziciją, norėčiau pirma atkreipti dėmesį į tris keblumų keliančias išvadas.

a) Nuo XVIII a. pabaigos modernybės diskurso tema, nors pavadinimai nuolat keitėsi, buvo viena ir ta pati: socialinio bendrumo jėgų silpnėjimas, privatėjimas ir skaidymasis, trumpiau tariant, tos vienpusiškai suracionalintos kasdienės praktikos deformacijos, kurios kėlė vienijančios religijos galios atitikmens reikalingumą. Vieni dėjo viltis į proto refleksijos jėgą ar bent į proto mitologiją, kiti primygtinai reikalavo meno, turėsiančio sudaryti regeneruoto viešojo gyvenimo centrą, mitopoetinės jėgos. Tai, ką Hegelis buvo pavadinęs filosofijos poreikiu, laikotarpiu tarp Schlegelio ir Nietzsche's virto naujosios mitologijos proto kritikos poreikiu. Tačiau tik Heideggeris ontologinimo ir fundamentinimo būdu išsklaidė šitą konkretų poreikį, paversdamas jį nuo esinio atsieta būtimi. Tuo postūmiu jis

---

[20] *M. Heidegger* (1967), 363. – RR, 100.

padarė neatpažįstamus abu dalykus: ir minėto poreikio atsiradimą iš dviprasmiškai racionalizuoto gyvenamojo pasaulio patologijų, ir aiškiai subjektyvų meną, kaip patirties foną suradikalintai proto kritikai. Heideggeris užšifruoja akivaizdžias kasdienės komunikacijos praktikos nuostatas, padarydamas jas nesuvokiama, filosofų valdoma būties lemtimi. Kartu jis atima galimybę dešifruoti, nes trūkstamą kasdienio tarpusavio supratimo praktiką atmeta kaip būties pamirštą, vulgarią, dėl egzistencijos apskaičiuoti linkusią praktiką, o suskaidytai gyvenamo pasaulio dorovės visybei nepripažįsta jokio esminio intereso.[21]

b) Iš vėlyvosios Heideggerio filosofijos darytina antra išvada: modernybės kritika atitolsta nuo mokslinių analizių. „Esmės mąstymas“ vengia visų empirinių ir norminių klausimų, kuriuos galima nagrinėti sociologijos ir istorijos metodais arba apskritai aptarinėti argumentų kalba. Užtat nepermatomame buržuazinės kultūros kritikos prietarų horizonte ypač laisvai plinta abstrakčios esmės įžvalgos.

Heideggerio kritiniai pasisakymai apie *Das Man*, apie viešosios nuomonės diktatūrą ir privatumo bejėgiškumą, apie technokratiją ir masinę civilizaciją visiškai neoriginalūs, nes priklauso tam tikros vokiečių mandarinų kartos nuomonių repertuarui.[22] Heideggerio egzistencializmo mokykloje buvo, be abejo, ir rimtesnių mėginimų technikos, totalitarumo, politikos sąvokas orientuoti į dabarties analizės tikslus, tačiau kaip tik šitose pastangose ir slypi ironija: juo greičiau būties mąstymas pakliūva ant aktualių mokslo madų meškerės, juo labiau mano esąs nesusijęs su mokslo virtuve.

c) Pagaliau problemiškas yra likimo, kuris Heideggeriui atsiveria kaip metafizikos įveikimo rezultatas, neapibrėžtumas. Kadangi būtis nepasiduoda asertorinei deskripcinių teiginių pagavai, nes būtį galima užspeisti tik netiesiogine kalba ir „ištylė-

---

[21] *M. Heidegger* (1961), I, 580.

[22] *F. K. Ringer*, The Decline of the German Mandarins, Cambridge (Mass.), 1969; žr. taip pat mano recenziją, paskelbtą veikale: *J. Habermas*, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main, 1981, 458 ir tt.

jimu“, jos likimas lieka neatskleistas. Tušti propoziciniai plepalai apie būtį turi tik ilokucinę reikalavimo paklusti likimui prasmę. Tų plepalų praktinį-politinį aspektą sudaro perlokucinis turinio požiūriu neapibrėžto paklusnumo auriškam, bet neaiškiam autoritetui efektas. Vėlyvojo Heideggerio retorika atsilygina už propozicinius turinius, kurių nėra pačiame tekste: adresatus ji nuteikia turėti reikalų su pseudosakralinėmis jėgomis.

Žmogus yra „būties piemuo“. Mąstymas yra pamaldus „sutikimas pasiduoti savęs užimtumui“. Jis „priklauso“ būčiai. Būties mąstymas paklūsta „tinkamumo dėsniams“. Mąstymas „paiso“ būties likimo. Nuolankusis piemuo yra pačios būties „kviečiamas“ į savo tiesos saugą. Taip būtis „suteikia“ laimingajam galimybę ištirpti malonėje, o įniršiui – veržtis į nelaimę. Tai yra žinomos formulės iš „Laiško apie humanizmą“, ir nuo to laiko jos kaip stereotipai kartojamos. Veikalo „Būtis ir laikas“ kalba įteigė tuščio ryžto decizionizmą; vėlyvoji filosofija atskleidžia lygiai tokią pat tuščią paklusnumo mugę. Suprantama, tokiam tuščiam žodžiui kaip „atminimas“ galima suteikti ir kitos nuostatos sindromą, pavyzdžiui, įžūlų anarchistinį reikalavimą laikyti subversyvios atsisakymo nuostatos, kuri geriau atitinka dabarties nuotaikas negu aklas ko nors aukštesnio eksponavimas.[23] Tačiau gluminantį įspūdį palieka neapibrėžtumas,

---

[23] Raineris Schürmannas įsitikinęs metafizikos pabaigą atėjus todėl, kad nutrūko epochų, kuriose ontologijos sampratą lėmė pavienių principų viešpatavimas, seka. Postmodernizmą ženklina tai, kad palaipsniui miršta *visos* pasaulio aiškinimo formos, grindžiamos unifikacija ir apibrėžtais principais; postmodernizmas turi anarchistinius policentriško pasaulio, netenkančio savo ligšiolinių kategorinių perskyrų, požymius. Susidarant atitinkamai pažinimo ir veiklos konsteliacijai, kinta ir politiškumo samprata. Schürmannas struktūros pokyčius apibūdina šiais požymiais: 1) Abolishing the primacy of teleology in action. 2) Abolishing the primacy of responsibility in the legitimation of action. 3) Change into action as a protest against the administered world. 4) Disinterest in the future of Mankind. 5) Anarchy as the essence of what is „Doable“. Plg. *R. Schürmann*, Questioning of Foundation of Practical Philosophy. – Human Studies, I (1980), 357 ir tt.; Political Thinking in Heidegger. – Social Research, XLV (1978), 191 ir tt.; Le principe d'anarchie. – Heidegger et la question de l'agir, Paris, 1982.

suteikiantis galimybę paskui kaip tinkamam aktualinti tą pačią mąstymo figūrą.

Jei įsigilinsime į šitas išvadas, kils abejonių dėl to, kad Heideggerio vėlyvoji filosofija, pranokstanti Nietzsche's metafiziką, iš tikrųjų išvengia modernybės diskurso. Ji atsirado dėl apgrąžos, turėjusios išvesti iš „Būties ir laiko" akligatvio. Šitą geriausiai argumentuotą Heideggerio, kaip filosofo, tyrimą galima suprasti kaip akligatvį, žinoma, tik tuo atveju, jei jį įdėsime į kitą filosofinį kontekstą negu tas, kurį Heideggeris retrospektyviai pats parengė.

III

Heideggeris ne kartą yra pabrėžęs, kad štai-būties egzistencinę analizę atlikęs turėdamas vieną vienintelį tikslą – iš naujo iškelti nuo pat metafizikos pradžios apleistą būties prasmės klausimą. Heideggeris nori būti savininkas tos parodytos vietos, kurioje metafizikos istorija atskleidžia savo vienijamąją prasmę ir kartu pasiekia viršūnę.[24] Šita vėlyvojo Heideggerio valdoviška pretenzija užgožia kontekstą, kuriame veikalas „Būtis ir laikas" iš tikrųjų atsirado. Turiu galvoje ne tik XIX amžių pasibaigus idealizmo epochai, bet visų pirma naujosios ontologijos posūkį, kurį vokiečių filosofija užčiuopė po Pirmojo pasaulinio karo pirmiausia Rickerto, paskui Schelerio ir kt. iki pat Hartmanno darbuose. Žvelgiant filosofijos istorijos akimis, toje žlungančio neokantizmo – tuo metu vienintelės pasaulinės reikšmės filosofijos – eroje niekas nemanė grįžti prie ikikantiškosios ontologijos. Ontologinėmis mąstymo formomis buvo siekiama transcendentalinę subjektyvybę veikiau išplėsti už pažinimo ribų ir „sukonkretinti". Jau istorizmas ir

[24] Šiuo požiūriu W. Schulzas nustato „Martino Heideggerio vietą filosofijos istorijoje": Der Philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers. – Philosophische Rundschau, 1953, 65 ir tt. ir 211 ir tt.; str. perspausdintas: *O. Pöggeler* (Hrsg.), Heidegger, Köln, 1969, 95 ir tt.

gyvenimo filosofija atskleidė kasdienes ir nekasdienes tradicijų perteikimo, estetinio kūrybiškumo, kūniškos, socialinės ir istorinės egzistencijos patirties sritis ir padarė jas filosofinio domėjimosi objektais – atvėrė patirties sritis, kurios kėlė per didelius reikalavimus principiniams transcendentalinio Aš reikalavimams, bet kurios, šiaip ar taip, peržengė klasikinę transcendentalinio subjekto sampratą. Dilthey, Bergsonas ir Simmelis kuriamuosius transcendentalinės sintezės pajėgumus pakeitė neaiškiu, vitalinio atspalvio gyvenimo arba sąmonės produktyvumu; tačiau šiuo atveju nė vienas iš tų filosofų dar nebuvo atsisakęs ekspresyvistinio sąmonės filosofijos modelio. Ir jie tebeįsivaizdavo subjektyvybę, kuri eksternuoja save tam, kad šitas objektyvacijas vėl įlydytų į išgyvenimą.[25] Heideggeris tuos impulsus priima, bet pastebi, kad iš sąmonės filosofijos perimtos pagrindinės sąvokos netinka. Jis susiduria su nuo Kanto laikų vartojamos transcendentalinės subjektyvybės sąvokos pakeitimo, nepašalinant skirtybių gausos, kurią sukūrė subjektinė filosofija, galiausiai – Husserlio fenomenologija, problema.

Problemos kontekstą, kuriame buvo parašytas veikalas „Būtis ir laikas", Heideggeris mini pats § 10, kur remiasi Husserliu ir Scheleriu: „Asmuo nėra daiktas, nėra substancija, nėra objektas. Tuo pabrėžiama tas pat, ką Husserlis duoda suprasti, asmens vienovei reikalaudamas visai kitos konstitucijos, negu natūraliems daiktams ... Asmens esmę sudaro tai, kad asmuo egzistuoja tik atlikdamas intencinius aktus ... Tad psichinė būtis neturi nieko bendra su buvimu asmeniu. Aktai atliekami, o asmuo yra atlikėjas."[26] Heideggeris šia nuostata nėra patenkintas ir klausia: „Tačiau kokia yra 'atlikimo' ontologinė prasmė, kaip ontologijos požiūriu teigiamai apibrėžti būties pobūdį?" Norėdamas toliau skatinti transcendentalinės subjektyvybės sąvokos

[25] *G. Simmel*, Zur Philosophie der Kultur. – Philosophische Kultur, Berlin, 1985. Plg. ir mano šiam darbui skirtą baigiamąjį žodį Simmel als Zeitdiagnostiker, ibid., 243–253.

[26] *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen, 1949, 47 ir t.

niveliaciją, jis pasitelkia naujosios ontologinės atgrąžos žodyną, bet, atlikdamas tokį radikalinimą, laikosi transcendentalinės buvimo asmeniu galimybės sąlygų refleksinio aiškinimo, kaip būties pasaulyje, nuostatos. Antraip įvardytoji struktūrų gausa turėtų paskęsti gyvenimo filosofijos sąvokų verpete. Subjektinė filosofija turi būti įveikta tokia pat griežta ir sisteminga, bet kaip tik *giliau griebiančia* transcendencijos principų besilaikančios egzistencinės ontologijos sąvokų sistema. Po šia rubrika Heideggeris originaliai sukiša teorinius elementus, kurie iki tol buvo nesuderinami ir dabar, turint galvoje sisteminio pagrindinių subjektinės filosofijos sąvokų pakeitimo tikslą, įgauna prasmingą tyrimo perspektyvą.

Įvadiniame veikalo „Būtis ir laikas" skyriuje Heideggeris priima tris svarbius strateginius sprendimus, atveriančius kelią į pamatinę ontologiją. *Pirma*, transcendentalinei problematikai jis suteikia *ontologinę* prasmę. Pozityvieji mokslai nagrinėja būties klausimus, pasisako apie gamtą ir kultūrą, teigia ką nors pasaulyje. Šių ontinių pažinimo rūšių sąlygų analizė, atliekama iš transcendentalinės pozicijos, paskui aiškina kategorinę objektų sričių padėtį, kaip būties sritis. Šia prasme Kanto grynojo proto kritiką Heideggeris suvokia pirmiausia ne kaip pažinimo teoriją, o kaip „gamta vadinamos būties srities apriorinę dalykų padėties logiką" (11). Toks ontologinis transcendentalinės filosofijos atspalvis darosi suprantamas, jei atsižvelgiama į tai, kad patys mokslai, kaip teigė neokantizmas, yra atsiradę ne iš laisvo pobūdžio pažintinių pastangų, o kad buvo ir liko pasinėrę į konkrečias gyvenimo sąsajas: „Mokslai yra čia-būties būties būdai" (13). Husserlis tai vadino mokslų gyvenamajame pasaulyje pagrindimu. Mokslų objektų arba būties sričių kategorizacijos prasmė atsiskleidžia tik atkreipus žvilgsnį į būties sampratą tų, kurie jau savo kasdienėje egzistencijoje turi santykius su esinių pasauliu ir šią naivią elgseną geba įforminti kaip mokslo veiklos tikslinimą. Situacinė, kūniška ir istorinė egzistencija, kaip visuomet, neatsiejama nuo migloto supratimo to pasaulio, iš kurio horizonto žvelgiant visada buvo aiškinama ir

esinio, kuris paskui mokslų gali būti objektyvuojamas, prasmė. Su šita ikiontologine būties samprata susiduriame, kai transcendentiškai nusiteikę keliame retrospektyvų klausimą: kas slypi *už* transcendentalinės filosofijos, kuri rėmėsi mokslais, atskleistų esinio kategorijų? Ankstesnių pasaulio sampratų analizė apima tas gyvenamojo pasaulio arba „būties pasaulyje" struktūras, kurias Heideggeris vadina egzistencialais. Kadangi egzistencialai yra ankstesni už esinio kategorijas apskritai ir ypač už būties sritis, su kuriomis mokslininkų santykis grindžiamas objektyvacija, būties pasaulyje egzistencinė analitika nusipelno pamatinės ontologijos vardo. Tik pastaroji padaro permatomą savo ruožtu iš transcendentalinių pozicijų sukurtų sritinių ontologijų gyvenamojo pasaulio, arba egzistencijos pagrindų, esmę.

Žengdamas *antrą* žingsnį, Heideggeris fenomenologiniam metodui suteikė ontologinės *hermeneutikos* prasmę. Husserlio nuomone, fenomenas pats savaime yra tai, kas yra. Akivaizdumo sąvoką, *das Evidente*, vokiškai pavadindamas *das Offenbare* – tai, kas atsivėrę, – jis daro užuominą į priešingas sąvokas: tai, kas paslėpta, apgobta, uždengta. Fenomenai reiškiasi tik netiesiogiai. Tai, kas reiškiasi, yra esinys, kuris uždengia šio esinio duotybės *kaip*. Fenomenai nepasiduoda mūsų tiesioginei pagavai, nes savo ontiniu reiškimusi rodosi kaip tik ne tuo, kuo iš tikrųjų yra. Todėl fenomenologija nuo mokslų skiriasi tuo, kad ji nagrinėja ne ypatingą reiškinių rūšį, o išskleidžia tai, kas slypi visuose reiškiniuose – kas vien tik pro juos prasismelkia. Fenomenologijos sritis – esinio iškreipta būtis. Štai kodėl fenomenams dabartinti jai reikia apofantiškų pastangų. Šių pastangų modelis Heideggeriui yra nebe – kaip Husserliui – žiūra, o teksto aiškinimas. Fenomenai paverčiami saviduotybėmis ne intuityviu idealių esmybių sudabartinimu: hermeneutinį kompleksiškų prasmių kontekstų supratimą atveria būtis. Taip Heideggeris parengia apofantišką tiesos sąvoką, o metodologinę esmėžiūros fenomenologijos prasmę paverčia egzistencine-hermeneutine priešingybe: užuot aprašinėjęs tai, kas

tiesiogiai matoma, ima interpretuoti absoliučiai neakivaizdžią prasmę.

Žengdamas *paskutinį* žingsnį, Heideggeris čia-būties analitiką, besiremiančią ir transcendentaliniais, ir hermeneutiniais principais, susieja su vienu *egzistencinės filosofijos* motyvu. Žmogaus čia-būtis pati save suvokia galimybės būti ar nebūti savimi pagrindu. Ji susiduria su neišvengiama autentiškumo ir neautentiškumo alternatyva. Tai yra tokios rūšies esinys, kurio būtis „turi būti". Žmogaus čia-būtis privalo susivokti remdamasi savo galimybėmis ir pati paimti savo egzistenciją į rankas. Tas, kuris tos alternatyvos mėgina išvengti, jau yra apsisprendęs gyvenime plaukti pasroviui ir kęsti nuosmukį. Šį Kierkegaardo suegzistencintą atsakomybės už savo paties išganymą motyvą Heideggeris perkelia į rūpesčio savo paties egzistencija formulę: „Čia-būtis – tai esinys, kuriam savo būtyje rūpi šita patybė" (191).

Tą sekuliarizuotą išganymo motyvą, jo turinį, Heideggeris dabar panaudoja taip, kad net baime dėl savosios būties paverstas rūpestis pasidaro žmogaus būties laikiškumo analizės gaire. Bet lygiai tokia pat svarbi yra metodika, kurią Heideggeris naudoja tą motyvą analizuodamas. Ne vien filosofas, spręsdamas būties prasmės klausimą, jaučiasi privaląs atsižvelgti į ikiontologinę žmogaus, turinčio kūnišką-istorinę egzistenciją, pasaulio ir būties sampratą; veikiau pačios egzistencijos paskirtis yra rūpintis savo būtimi, hermeneutikos požiūriu garantuoti savo „būdingiausio galėjimo būti" egzistencijos galimybes. Šia prasme žmogus iš prigimties yra ontologinė būtybė, kuriai būties klausimą primetė egzistencija. Egzistencinės analitikos šaltinis – tai giliausia pačios *žmogaus egzistencijos* paskata. Heideggeris ją vadina ontiniu egzistencinės analitikos įšaknijimu: „Kai iškyla uždavinys interpretuoti būties prasmę, egzistencija yra ne tiktai pirmiausia apklaustinas esinys; tai yra, be to, dar ir esinys, kuris jau savo būtyje turi santykį su tuo, ko šiuo klausimu teiraujamasi. Būties klausimas tada yra ne kas kita, kaip pačiai čia-būčiai iš esmės priklausantis būties tendencijos radikalizavimas" (15).

Apibendrindami tuos tris strateginius koncepcijos klausimus galime pasakyti, kad Heideggeris, norėdamas įgyti galimybę egzistencinę analitiką pavadinti pamatine ontologija, transcendentalinę filosofiją iš pradžių susieja su ontologija; kad, antra, norėdamas įgyti galimybę pamatinę ontologiją įgyvendinti kaip egzistencinę hermeneutiką, fenomenologiją perinterpretuoja į ontologinę hermeneutiką; kad pagaliau, norėdamas įgyti galimybę pamatinės ontologijos pastangas vis dėlto dar įimti į šiaip jau tik ontine prasme nuvertintas interesų sąsajas, egzistencinę hermeneutiką užpildo egzistencinės filosofijos motyvais. Šioje vieninteléje vietoje sumaniai paslepiama ontologinė skirtis ir ištrinama aiški metodinė riba tarp transcendentiškai prieinamų egzistencialų bendrybės ir konkrečiai patiriamų egzistencijos problemų ypatingybės.

Atrodo, kad šiomis sąsajomis Heideggeriui pavyksta eliminuoti paradigminę objekto–subjekto santykio reikšmę. Atsigręždamas į ontologiją, jis suardo pažinimo teorijos pirmenybę, bet neatsižada transcendentalinės problematikos. Kadangi esinio būtis išlaiko vidinę sąsają su būties samprata, o būtis pasireiškia tik žmogaus čia-būties horizonte, pamatinė ontologija nereiškia grįžimo prie transcendentalinės filosofijos, veikiau ją radikalizuoja. Tačiau posūkis į egzistencinę hermeneutiką kartu padaro galą metodiniam autorefleksijos išskirtinumui, kurį dar Husserlis stengėsi paversti transcendentalinės redukcijos procedūra. Pažįstančiojo subjekto santykį su savimi, kitaip sakant, savimonę, pakeičia būties ikiontologinės sampratos aiškinimas ir kartu prasmės sąsajų, kuriose kasdienė egzistencija visados save aptinka, eksplikacija. Galiausiai Heideggeris taip integruoja egzistencinius motyvus, kad būties pasaulyje struktūrų (kurios užėmė patirties objektyvumo sąlygų vietą) aiškinimas drauge siūlo atsakymą į praktišką klausimą apie gyvenimo teisingumą. Emfatinė tiesos atskleidimo samprata pagrindžia sprendinius apie žmogaus egzistencijos, santykiaujančios su esiniu pirm bet kokio mokslo, autentiškumą.

Ta tiesos samprata Heideggeriui yra priemonė pagrindinei pamatinės ontologijos sąvokai – pasauliui – įvesti. Pasaulis sudaro prasmę atskleidžiantį horizontą, kuriame esinys egzistencijos prasme savo būtimi susirūpinusios čia-būties ir vengia, ir jai atsiskleidžia. Pasaulis visada yra pirmesnis už subjektą, kurio santykis su objektais grindžiamas veikla arba pažinimu, nes ne subjektas užmezga santykius su kuo nors pasaulyje, o pasaulis pirmiausia sudaro kontekstą, kurio išankstinio supratimo pagrindu gali būti sutiktas esinys. Dėl šito ikiontologinio būties supratimo žmogus iš prigimties yra panardintas į pasaulio santykius ir viso to, kas egzistuoja pasaulio viduje, atžvilgiu privilegijuotas. Jis yra tas esinys, kuris pasaulyje gali ne tik būti sutiktas: dėl savo ypatingo buvimo pasaulyje būdo žmogus yra taip smarkiai susijęs su kontekstiniais, erdviniais ir laikiniais pasaulio įsisavinimo procesais, kad Heideggeris savo egzistenciją apibūdina kaip čia-būtį, kuri visą esiniją, santykiaudama su ja, „palieka būti“. Čia-būties čia yra ta vieta, kurioje atsiveria būties proskyna.

Strateginis koncepcijos laimėjimas subjektinės filosofijos atžvilgiu yra akivaizdus: pažinimo ir veiklos nebereikia aiškinti kaip subjekto ir objekto santykių. „Pažinimas nei užmezga subjekto *ryšį* su (įsivaizduojamų arba manipuliuojamų daiktų) pasauliu, nei ši komercija atsiranda iš pasaulio poveikio subjektui. Pažinimas – tai čia-būties buvimo pasaulyje atmaina“ (62–63). Vietoj subjekto, kuris pažindamas ar veikdamas atsiduria prieš objektyvųjį pasaulį kaip egzistuojančių aplinkybių visumą, iš objektyvistinių pozicijų atliekami pažinimo ir veiklos aktai dabar gali būti suvokiami kaip buvimo gyvenamajame pasaulyje, kuris intuityviai suprantamas kaip pasaulio kontekstas ir fonas, atmainų vediniai. Šituos buvimo gyvenamajame pasaulyje būdus laiko struktūros atžvilgiu Heideggeris apibūdina kaip lygiai tokią pat daugybę pasirūpinimo, rūpinimosi kuo nors būdų; jis mini tokius pavyzdžius kaip „turėti su kuo nors reikalų, ką nors gaminti, auginti ir prižiūrėti, liautis ką nors veikus ir turėti dėl ko nors nuostolių, ko nors imtis, ką nors atlikti, sužinoti, paklausti, apžiūrėti, aptarti, nuspręsti ir t. t.“ (56–57).

Svarbiausias pirmosios veikalo „Būtis ir laikas" dalies analizės objektas yra minėtoji pasaulio samprata. Manipuliavimo, gyvenimo praktikos, neobjektyvacinio elgimosi su fiziniais gyvenamojo pasaulio elementais apskritai požiūriu Heideggeris skelbia pragmatizmui artimą pasaulio, kaip aplinkybių tinklo, sampratą. Pastaroji paskui, peržengiant visą kasdienybės sritį, apibendrinama ir aiškinama kaip nurodomoji sąsaja. Tik pasitelkus ribotą reguliavimo kaitą, gamta išskiriama iš gyvenamojo pasaulio horizonto ir suobjektinama. Tik šis vienos esinijos srities kaip to, kas vien reprezentuojama, išpasaulinimas leidžia susidaryti objektyviam daiktų ir įvykių pasauliui, su kuriuo, pagal sąmonės filosofiją, pažindamas ir veikdamas subjektas gali turėti ryšį.

IV

Man nereikėjo gilintis į šias analizes (§ 14–24), nes jos neviršija to, ką yra sukūrę pragmatikai nuo Peirce'o iki Meado ir Dewey. Originalu yra tai, kaip Heideggeris pasinaudoja ana pasaulio samprata sąmonės filosofijai kritikuoti. Tačiau užmojis greitai įstringa. Tai išryškėja kilus „klausimui apie čia-būties kas" (§ 25), į kurį Heideggeris iš pradžių atsako teigdamas, kad būtis yra esinys, kuris esu aš pats: „Į klausimą 'kas' atsakoma remiantis tuo, kad aš esu 'aš pats', 'subjektas', 'pats'. 'Kas' yra tai, kas išlaiko tapatybę santykių ir išgyvenimų kaitoje ir kartu sueina į santykį su šia įvairove" (114; BL*, 64). Toks atsakymas, be abejonės, grąžintų į subjektinę filosofiją. Todėl savo įrankių pasaulio, tokio, kaip jis buvo pasirodęs pavieniui dirbančiam žmogui kaip pritaikymo kontekstas, analizę Heideggeris išplečia į daugelio veikėjų socialinių santykių pasaulį: „Būties pasaulyje

---

* BT: Būtis ir laikas. – *M. Heidegeris*, Rinktiniai raštai. Sudarė ir iš vokiečių kalbos vertė A. Šliogeris, V.: Mintis, 1992, 64 (toliau cituojant trumpinama BL).

išsklaida parodė, kad grynas subjektas be pasaulio savaime niekada 'neegzistuoja' ir nėra duotas. Pagaliau niekada nėra tiesiogiai duotas izoliuotas 'aš' be kitų" (116. – BL, 67). Pasaulio analizę Heideggeris plėtoja intersubjektinių santykių požiūriu.

Kaip matysime kitoje šio veikalo vietoje, perspektyvos perkėlimas nuo pavienės tikslingos veiklos prie socialinio konteksto iš tikrųjų duoda viltį atskleisti tuos susikalbėjimo – ne vien tik supratimo – procesus, kurie pasaulį laiko tarpsubjektiškai padalytu gyvenamojo pasaulio fonu. Komunikacijai vartojamoje kalboje galima išskaityti struktūras, paaiškinančias, kaip gyvenamasis pasaulis, pats būdamas nesubjektiškas, vis dėlto atsigamina per subjektus ir pastarųjų į susikalbėjimą orientuotą veiklą. Tad čia-būties klausimas „kas", kurį Heideggeris vis dėlto vėl nukreipia į subjektą, būties pasaulyje konstituojantį pasaulį autentišku čia-būties galimybių projektu, būtų išspręstas. Gyvenamojo pasaulio, į kurį yra įsprausta žmogaus egzistencija, jokiu būdu negeneruoja egzistencinės čia-būties, patyliukais užėmusios transcendentalinės subjektyvybės vietą, pastangos. Jis yra tartum pakabintas kalbinėse intersubjektyvumo struktūrose ir laikosi viršum tos terpės, kurioje kalbėti ir veikti gebantys subjektai siekia susikalbėti dėl ko nors pasaulyje.

Tokio komunikacijos teorija pagrįsto atsakymo Heideggeris, žinoma, duoti nesirengia. Jau iš pat pradžių jis nuvertina pavienės čia-būties ribas peržengiančio gyvenamojo pasaulio fono struktūras, kaip vidutinės kasdienės čia-būties, t. y. neautentiškas, struktūras. Su-būtis su kitais pirmiausia pasirodo kaip konstitutyvus būties pasaulyje bruožas. Tačiau gyvenamojo pasaulio intersubjektyvybės pirmumo prieš kiekvieną čia-būties manybę negalima nusakyti sąvokomis, kurios lieka susijusios su Husserlio fenomenologijos solipsizmu. Čia netelpa mintis, kad subjektai vienodai suindividinami ir suvisuomeninami. Heideggeris „Laike ir būtyje" intersubjektyvybę konstruoja ne kitaip kaip Husserlis „Karteziniuose apmąstymuose". Kiekvienos manybės čia-būtis konstituoja su-būtį taip pat, kaip transcendentalinis Aš konstituoja pasaulį, kuriuo dalijamės aš ir kiti. Todėl

„su-būties“ analizės Heideggeris negali padaryti naudingos klausimui, kaip pasaulis pats konstituojasi ir išsilaiko, spręsti. Kalbos temos jis imasi tik tada, kai savo nagrinėjimus pakreipia kita linkme (§ 34).

Komunikacinė kasdienė praktika turi suteikti galimybę tik su-būčiai „Kitų viešpatavimo“ moduse: „Pats priklausai Kitiems, ir ši priklausomybė įtvirtina savo galią. ... Tas ‘Kas’ nėra nei šis, nei kitas, ne pats žmogus ir ne kai kurie, ir ne visų suma. Tas ‘Kas’ yra *neutrum*, *das Man*“ (126. – BL, 77). *Das Man* dabar sudaro foną, priešais kurį Kierkegaardo aptariamoje mirties akivaizdoje iš esmės suvienišėjusi išganymo reikalingo žmogaus egzistencija savo autentiškumu gali būti atpažįstama kaip čia-būties „kas“. Tik kaip „kiekviena manybė“ galėjimas būti yra atviras autentiškumui arba neautentiškumui. Kitaip nei Kierkegaardas, Heideggeris, žinoma, nori baigtinės čia-būties visybę mąstyti nebe „ontoteologiškai“, remdamasis tvirtumą teikiančiu santykiu su aukščiausiu esiniu arba esiniu apskritai, o remdamasis tik savimi , t. y. savęs teigimu – paradoksaliu, nes nepagrįstu. W. Schulzas teisingai apibūdina „būties ir laiko“ savaime suprantamybę, kaip herojinį savęs įtvirtinimo čia-būties bejėgiškume ir baigtinybėje nihilizmą.[27]

Nors Heideggeris dėl nurodomosios sąsajos, atveriančios subjekto–objekto santykių galimybę, pirmiausia subjektinę filosofiją sugriauna, jis po to, kai prireikia pasaulį, kaip pasaulinio vyksmo procesą, paaiškinti pačiu savimi, grįžta į subjektinės filosofijos sąvokų diktuojamą prievartą. Taip yra todėl, kad solipsistiškai apibrėžta čia-būtis vėl užima transcendentalinės subjektyvybės vietą. Tiesa, ši transcendentalinė subjektyvybė pasirodo nebe kaip visagalis pirminis Aš (Ur-Ich), o vis dar kaip „pirminis žmogaus egzistencijos veiksmas, kuomet visa egzistencija turi glūdėti esinio viduje“[28]. Čia-būčiai patikima pasau-

[27] *W. Schulz*, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers. – Op. cit., 115.
[28] *M. Heidegger*, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt am Main, 1949, 37.

lio projektavimo autorystė. Tikrasis čia-būties galėjimas būti visuma arba ta laisvė, kurios laikines struktūras Heideggeris gvildena antroje „Būties ir laiko“ dalyje, aktualizuojasi transcendentiškai atskleidžiant esiniją: „Paties, kurio pagrindą sudaro bet koks spontaniškumas, patybė glūdi transcendencijoje. Laisvė – tai projektuojamasis/užmetamasis pasaulio viešpatavimas“ (41). Klasikinis kilmės filosofijos reikalavimas pagrįsti save ir padaryti tai iš esmės nėra galutinai atmetamas – į jį atsakoma į pasaulio projektą modifikuota Fichte's veiksmaveiklio (Tathandlung) prasme. Čia-būtis pagrindžia pati save. „Čia-būtis kuria pasaulį tik tiek, kiek save grindžia esinijos viduje“ (43). Heideggeris pasaulį suvokia kaip procesą vėlgi remdamasis savęs įtvirtinimo valios subjektyvumu. Tą įrodo ir abu tuoj po „Būties ir laiko“ parašyti veikalai: „Kas yra metafizika“ ir „Apie pagrindo esmę“.

Nesunku pastebėti, kodėl pamatinė ontologija turėjo pasiklysti subjektinės filosofijos akligatvyje, iš kurio ją turėjo išvesti. Į transcendenciją atsigręžusi ontologija daro tą pačią klaidą, kurią ji prikiša klasikinei pažinimo teorijai. Nesvarbu, ar pirmumas suteikiamas būties, ar pažinimo klausimui, abiem atvejais galioja pažintinis santykis su pasauliu ir faktus konstatuojantis diskursas, galioja teorija ir teiginių tiesa, kaip grynai žmogiški, paaiškinimo reikalingi monopoliai. Šita ontologinė/epistemologinė esinio, kaip pažįstančiojo, pirmenybė išlygina pasaulio santykių, kurie atsispindi natūralių kalbų ilokucinių jėgų įvairovėje, kompleksiškumą *vieno* privilegijuoto santykio su objektyviuoju pasauliu naudai. Tas santykis lieka lemiamas ir praktikai; monologinis ketinimų, t. y. tikslingos veiklos, vykdymas laikomas pirmine veiklos forma.[29] Objektyvusis pasaulis, nors suprantamas kaip aplinkybių sąsajų vedinys, lieka po esinio skraiste apskritai atramos tašku ir pamatinei ontologijai.

[29] Tai, beje, rodo ir teiginių, kuriais E. Tugendhatas atlieka semantinę antrosios „Būties ir laiko“ dalies turinio rekonstrukciją, pobūdis. Plg. *E. Tugendhat*, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt am Main, 1979, 8–10. Vorlesung.

Čia-būties analitika perima Husserlio fenomenologijos architektoniką tuo atžvilgiu, kad santykius su esinija suvokia pagal pažinimo santykio modelį – taip, kaip fenomenologija visus intencijų aktus analizuoja pagal objektų elementarių savybių suvokimo pavyzdį. Tad šitoje architektonikoje neišvengiamai atsiranda vietos subjektui, kuris, naudodamasis transcendentinio pažinimo sąlygomis, konstituoja objektų sritis. Heideggeris šią vietą užpildo tokia instancija, kuri pasidaro vaisinga kitu būdu, būtent pasaulį atskleidžiančiu prasmės kūrimu. Kaip Kantas ir Husserlis skiria transcendentalu nuo empiriška, taip Heideggeris skiria ontologiška nuo ontiška arba egzistencialą nuo egzistenciška.

Heideggeris pastebi, kaip žlunga jo mėginimas išsiveržti iš subjektinės filosofijos įtakos zonos, tačiau nepastebi, kad tai yra padarinys to būties klausimo, kuris gali kaip visados kilti tik į transcendenciją atsigręžusios kilmės filosofijos horizonte. Išeitis jam pasirodė esanti viena operacija, kurią jis gan dažnai peikė kaip Nietzsche's „platonizmo apgręžimą“: kilmės filosofiją Heideggeris apverčia aukštyn kojomis, bet neatitrūksta nuo kai kurių jos problemų.

Jau susipažinome su retorika, kurioje išryškėjo Heideggerio pažiūrų apgrąža. Žmogus nėra Nieko vietos užėmėjas – jis yra būties saugotojas, laikymas baimėje užleidžia vietą džiaugsmui ir padėkai už būties malonę, likimo užsispyrimas užleidžia vietą pasidavimui būties lemčiai, savęs įtvirtinimas – atsidavimui. Pozicijos pasikeitimą galima aprašyti trimis aspektais: a) Heideggeris dabar atsisako metafizikai priskiriamos pretenzijos pagrįsti *save* ir *galutinai*. Pamatas, kurį kadaise turėjo pakloti pamatinė ontologija transcendentaliai atliktos čia-būties pagrindo sandaros analizės forma, praranda savo reikšmę kontingentinio vyksmo, kuriam yra atiduota čia-būtis, naudai. Būties įvykį galima tik pamaldžiai patirti ir chronologiškai atvaizduoti, bet ne argumentais išgauti ir paaiškinti. b) Heideggeris atmeta egzistencinės ontologijos laisvės sąvokos sampratą. Čia-būtis negyvuoja ilgiau už pasaulio projektų autorių, projektų, kurių

šviesoje esinys kartu ir pasirodo, ir dingsta; priešingai, pasaulį atskleidžiančios prasmės kūrimo *produktyvumas* pereina į pačią *būtį*. Čia-būtis pasiduoda nemanipuliuojamos būties prasmės autoritetui ir atsikrato subjektyvumu įtariamos savęs įtvirtinimo valios. c) Pagaliau Heideggeris neigia pirminiu pradu besiremiančios filosofijos fundamentalizmą, nesvarbu, ar jis reiškiasi tradicinės metafizikos, ar transcendentinės filosofijos formomis; pastaruoju atveju turimi galvoje filosofai nuo Kanto iki Husserlio. Atmetimas, aišku, liečia ne *pažinimo pakopų*, kurios remiasi neapeinamu pamatu, *hierarchiją*, o tik nelaikišką šios kilmės pobūdį. Heideggeris sulaikina ištakas, kurios mąstymu iš anksto nenustatoma likimo forma visiškai išlaiko pirminio prado nepriklausomybę. Čia-būties laikiškumas dabar yra vien tik save laikinančio būties likimo vainikas. Laikinimas – tai kilmės filosofijos pagrindu suprantamas pirminis pradas. Tą rodo nedialektiška būties prigimtis: šventumas, jei taip poetiškai vadinsime būtį, kaip ir metafizikoje yra būtent tiesiogiškumas.

Atvirkščio fundamentalizmo padarinys yra idėjų, kurias Heideggeris buvo numatęs antrajai, taip ir neparašytai „Būties ir laiko" daliai, perinterpretavimas. Po „Laiko ir būties" savivokos fenomenologinė ontologijos istorijos destrukcija turėjo atpalaiduoti surambėjusias tradicijas ir pažadinti amžininkų probleminę sąmonę susidomėti į užmarštį nuėjusia antikinės ontologijos patirtimi. Ne kitaip, kaip į savo sistemų priešistorę, į filosofijos istoriją žiūrėjo Aristotelis arba Hegelis. Po apgrąžos šis iš pradžių *propedeutiškai suvoktas* uždavinys įgyja tiesiog *pasaulinę-istorinę* reikšmę, nes metafizikos – ir jos fone iššifruoto minėto poetinio žodžio – istorija pasidaro vienintele apčiuopiama pačios būties istorijos terpe. Šiuo aspektu Heideggeris pasigauna Nietzsche's kritiškus metafizikos apmąstymus, kad įtrauktų jų autorių į metafizikos istoriją, kaip jos dviprasmį užbaigėją ir perimtų jo dionisiškojo mesianizmo palikimą.

Žinoma, Heideggeris nebūtų galėjęs Nietzsche's radikalios proto kritikos paversti ontologijos istorijos destrukcija, o jo

dionisiškojo radikalizmo apokaliptiškai nukreipti į būtį, jei su būties istorinimu nebūtų kartu *iš pašaknų rauta propozicinė tiesa* ir nuvertintas diskursinis mąstymas. Tik dėl tos priežasties proto kritika, nepaisant radikalumo, gali kelti įspūdį, jog būties istorijos aspektu ji išvengia kiekvienos į save nukreiptos proto kritikos paradoksų. Tiesos pavadinimą ji palieka vadinamajam tiesos vyksmui, kuris nebeturi nieko bendra su laiko ir erdvės ribas transcenduojančia pretenzija galioti. Daugybiškai pasirodančios sulaikintos kilmės filosofijos tiẽsos yra iš tikrųjų provincialios ir vis dėlto visuotinės; jos veikiau panašios į įsakmius sakralios galios, pasirūpinusios įgyti tiesos aurą, pasireiškimus. Jau „Būtyje ir laike" (§ 44) išplėtotos apofantinės tiesos sąvokos atžvilgiu E. Tugendhatas įrodo, kaip Heideggeris „tuo, kad žodį tiesa padaro pagrindine sąvoka, tiesos problemą tiesiog apeina"[30]. Jau čia prasmę atskleidžiantis pasaulio projektas, kuris (kaip Humboldto) yra įrašytas į kalbinę pasaulio vaizdo visybę, arba (kaip Wittgensteino) – į kalbos žaidimo gramatiką, viršija bet kokią kritikos instanciją. Pasaulį atskleidžiančios kalbos švytėjimo intensyvumas hipostazuojamas. Jam nebereikia įrodinėti, ar iš tikrųjų pajėgia nušviesti pasaulio esiniją. Heideggeris vadovaujasi mintimi, kad esinys savo būtyje gali be pasipriešinimo vienodai atsiverti visiems mėginimams. Tačiau jis neįvertina to, kad prie esinio priartintas prasmės supratimo horizontas nėra pirmesnis už tiesos klausimą, o veikiau yra jam subordinuotas.[31]

Be abejo, keičiantis kalbos taisyklių sistemai keičiasi ir ta kalba suformuluotų teiginių galiojimo sąlygos. Bet ar galiojimo sąlygos faktiškai yra patenkinamos tokiu mastu, kad teiginiai galėtų funkcionuoti, priklauso ne nuo kalbos galios atskleisti pasaulį, o nuo pasaulio vidaus praktikos sėkmės, kuriai ta

---

[30] *E. Tugendhat*, Heideggers Idee von Wahrheit. – *O. Pöggeler* (Hrsg.), Heidegger, 1969, 296; *O. Pöggeler*, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin, 1967.

[31] Plg. „Ekskursą į C. Castoriadžio veikalą „Įsivaizduojamoji institucija" 9-oje šios knygos paskaitoje.

praktika suteikia galimybę. Rašydamas „Būtį ir laiką“, Heideggeris, žinoma, dar buvo užtektinai fenomenologas, kad atsigintų nuo minties, jog jo argumentuota egzistencinė hermeneutika esanti atleista nuo bet kokių pagrindimo pretenzijų. Tam kliudė jau nemažą norminį krūvį turinti būties galėjimo idėja, kurią jis siejo su egzistenciniu individualios sąžinės aiškinimu (§ 54–60).

Net šitą dėl tuščio ir formalaus decizionistiško ryžtingumo aiškiai problemišką kontrolės instanciją apgręža padaro neveiksmingą. Jau minėtas už propozicinę tiesą pirmesnis nepaslėpties matmuo pereina kaip tik nuo savo egzistencija susirūpinusio individo sąžiningo projekto prie anoniminio, primygtinai reikalaujančio paklusnumo, kontingentiško, konkrečios istorijos procesą iš anksto nulemiančio būties likimo. Apgręžos esmę iš tikrųjų sudaro tai, kad Heideggeris laike išskydusios kilmės galios metaistorinei instancijai klaidingai suteikia tiesos vyksmo atributą.

V

Šitam apgręžos žingsniui taip trūksta pagrįstumo, kad jis negali būti įtikinamai paaiškintas remiantis iki šiol aptartais *vidiniais* motyvais. Spėju, kad Heideggeris galėjo rasti kelią į sulaikintą vėlyvojo laikotarpio kilmės filosofiją tik per laikiną savęs tapatinimą su nacionalsocialistiniu judėjimu, kuriam dar 1935 m. pripažino vidinę tiesą ir didybę.

Ne Heideggerio „Prisipažinimas Adolfo Hitlerio ir nacionalsocialistinės valstybės šalininku“ (tokiu pavadinimu buvo platinama Heideggerio kalba, pasakyta Leipcige 1933 m. lapkričio 11 d. rinkimams skirtame vokiečių mokslininkų mitinge) provokuoja nuomonę tų vėliau gimusiųjų, kurie negalėjo žinoti, ar panašioje situacijoje jie irgi nebūtų klydę. Vis dėlto glumina filosofo neryžtingumas ir nesugebėjimas, žlugus nacionalsocialistiniam režimui, bent *vienu* sakiniu pripažinti savo

klaidą, turėjusią politinių padarinių. Vietoj to Heideggeris puoselėja maksimą, kad ne vykdytojai, o pačios aukos esančios kaltos: „Žinoma – visuomet yra įžūlu, kai žmonės žmonėms nustato ir priskiria kaltę. Bet jeigu jau ieškoma kaltų ir pagal kaltę sprendžiama, tai ar nėra ir esminio neapdairumo kaltės? Tie, kurie jau tada turėjo tokių pranašo gebėjimų, kurie viską matė būsiant taip, kaip buvo – toks išmintingas aš nebuvau, – kodėl jie laukė bemaž dešimt metų, kad stotų į kovą su ta nelaime? Kodėl 1933 m. tie, kurie manė žiną, kodėl kaip tik tie nepasišovė viską ir iš esmės pakreipti į gera?“[32] Išties pribloškiantis yra elgesys žmogaus, kuris, kai viskas buvo praėję, išdavė sau atleidimo pažymėjimą, pateisindamas savo teisę rinktis fašizmą dar ir iš kamerdineriškos menkų universitetinių intrigų perspektyvos. Kaip dėl rektoriaus pareigų perėmimo ir paskui pasigirdusių nepasitenkinimo balsų Heideggeris kaltę tučtuojau suverčia „iš esmės metafizinei mokslo padėčiai“ (cit. veik., 39), taip savo veiksmus ir pasisakymus jis apskritai atsieja nuo savęs, kaip empirinio asmens, ir priskiria juos atsakomybės neturinčiam likimui. Iš šios perspektyvos jis žvelgė ir į savo paties teorinę raidą; taip pat ir vadinamąją apgręžą suprato ne kaip mąstymo pastangų spręsti problemą, tyrimo proceso rezultatą, o kaip objektyvų pačios būties inscenizuoto metafizikos įveikos įvykį. Perėjimą nuo pamatinės ontologijos prie pamaldaus būties mąstymo iki šiol rekonstravau ne kaip vidinę motyvuotą išeitį iš subjektinės filosofijos akligatvio, t. y. ne kaip *problemos sprendimą*; tokiai rekonstrukcijai Heideggeris patetiškai prieštarautų. Noriu parodyti, kad šitame proteste glūdi ir truputis tiesos. Apgręža, matyt, iš tikrųjų yra patirties su nacionalsocializmu, vadinasi, su istoriniu įvykiu, su kuriuo

---

[32] M. Heideggerio 1945 m. užrašus pirmą kartą (1983 m.) paskelbė jo sūnus: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, Frankfurt am Main, 1983, 26. Tos publikacijos proga M. Schreiberis laikraštyje „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ (1984 m. liepos 20 d.) paskelbė straipsnį „Naujos smulkmenos būsimai Heideggerio biografijai“, kurios buvo išryškėjusios naujausiame Freiburgo istoriko Hugo Otto tyrime.

Heideggeris tam tikra prasme *susidūrė*, rezultatas. Tik šis tiesos krislas metafiziškai į padanges iškeltoje savivokoje gali paaiškinti, kas išorišku problemos valdomos teorijos plėtotės požiūriu turėtų likti nesuprantama: kokiu būdu Heideggeris būties istoriją galėjo suvokti kaip tiesos vyksmą ir tą istoriją išlaikyti atsparią paprastam pasaulio vaizdų istorizmui arba epochiniams pasaulio aiškinimams. Taigi mane domina klausimas, kaip fašizmas įsivėlė į pačią Heideggerio teorijos raidą.

„Būtyje ir laike" išplėtotą ir paskui ne kartą iki 1933 m. aiškintą poziciją Heideggeris jautė esant tiek neproblemišką, kad, atėjus į valdžią fašizmui, originaliai pasinaudojo kaip tik baigtybėje besireiškiančios būties implikacijomis – subjektinės filosofijos žodžiais tariant – ir tai padarė, be abejo, taip, kad žymiai pakeitė egzistencinės analitikos konotacijas ir pirminę prasmę. Išlaikydamas pagrindines pamatinės ontologijos sąvokas, 1933 m. jis suteikė joms naują turinį. Iki tol „būties" sąvoką jis nedviprasmiškai vartojo kaip pavadinimą, reiškiantį individo egzistenciją iki mirties, o dabar šią „kiekvienu atveju savo" būtį pakeičia kolektyvine „kiekvienu atveju mūsų" lemtingai egzistuojančios tautos būtimi.[33] Visos egzistencialijos lieka tos pačios ir vis tiek iškart pakeičia savo prasmę – anaiptol ne ekspresyvųjį reikšmės horizontą. Konotacijos, kurių šaknys krikščioniškos, konkrečiai – perimtos iš Kierkegaardo, pakinta tada grėsusios naujosios pagonybės akivaizdoje.[34] Kokia nepadori ši semantika, galima įsitikinti paskaičius seniai žino-

[33] Į tai dar studijų metais mano dėmesį atkreipė Oskaras Beckeris. Dėkoju Victorui Faríasui už galimybę pasinaudoti jo kol kas neskelbtu Heideggerio nacionalrevoliucinio laikotarpio tyrimu.

[34] Beje, čia dera paminėti Heideggerio reakciją į leidimą atgaivinti studentų katalikų asociaciją. 1934 m. birželio 2 d. laiške studentų reichsfiureriui jis kalba apie „viešą katalikybės pergalę". Jis įspėja: „Katalikų taktika mums vis dar lieka neaiški. Vieną gražią dieną tai sunkiai atsirūgs." (*G. Schneeberger*, Nachlese zu Heidegger, Bern, 1962, 206.) Apie „Naująją pagonybę" – „Neues Heidentum" plg.: *W. Bröcker*, Dialektik, Positivismus, Mythologie, Frankfurt am Main, 1958, 2 ir 3 sk.

mas citatas. Rinkimų manifeste rektorius Heideggeris 1933 m. lapkričio 10 d. Freiburgo studentų laikraštyje rašo: „Vokiečių tautą fiureris pašaukė dalyvauti rinkimuose. Tačiau iš tautos fiureris nieko neprašo. Priešingai, tautai jis duoda pačią tiesiogiškiausią galimybę absoliučiai laisvai pasirinkti: arba – visa tauta – nori savo čia-būties, arba jinai jos nenori. Šitie rinkimai paprasčiausiai nepalyginami su jokiais iki šiol buvusiais. Jų unikalumas – paprastas sprendimo, kurį reikia priimti, didingumas. ... Galutinis sprendimas siekia kraštutiniausią mūsų tautos egzistencijos ribą. ... Rinkimai, kuriuos dabar rengia vokiečių tauta, jau tuo, kad jie vyksta, yra – nesvarbu, kaip jie pasibaigs, – tvirčiausias naujos vokiečių nacionalsocialistinės valstybės tikrovės liudijimas. Mūsų tautos asmeninės atsakomybės valia nori, kad kiekviena tauta suvoktų savo sprendimo didingumą ir tiesą. ... Yra tik viena valstybės visapusiškos egzistencijos valia. Šitą valią visoje tautoje pažadino ir vieninteliam sprendimui sulydė fiureris.“[35] Anksčiau ontologija buvo ontiškai susijusi su istorine individo egzistencija[36], dabar istorinę, fiurerio į kolektyvinę valią sulydytos tautos egzistenciją Heideggeris vadina ta vieta, kurioje turi apsispręsti tikrasis čia-būties gebėjimas būti monolitiška. Pirmieji reichstago rinkimai,

[35] *G. Schneeberger* (1962), 145 ir t.

[36] Jau „Būtyje ir laike“ (§ 74) pagrindinės istoriškumo sandaros analizę Heideggeris nuveda iki tos vietos, kur pasimato, kad individo ir tautos likimai yra susiję: „Jei likimo lemiama čia-būtis kaip būtis pasaulyje iš esmės egzistuoja su-būtyje su kitais, tai jos vyksmas yra vyksmas-su ir lemia kaip likimas. Taip mes vadiname bendruomenės, tautos vyksmą“ (384). Aišku, vėliau pradėto vartoti termino „būties likimas“ reikšmei nėra visai atsitiktinis dalykas, kad Heideggeris šitame „liaudiškame“ fone įveda sąvoką „likimas“. Tačiau egzistencinė individualios čia-būties pirmenybė prieš bendruomenės kolektyvinę, kurią paskui nacionalrevoliucinis pervertinimas pavers priešingybe, nedviprasmiškai išryškėja iš konteksto. Rūpesčio struktūra išplėtojama į „kiekvieną savo“ čia-būtį. „Pasiryžimas saviausiam būties galėjimui“ yra individo, kuris pirma turi būti pasiryžęs, kad paskui dar ir „su savo karta ir joje“ galėtų patirti „lemtingą likimą“, reikalas. Tas, kas yra neryžtingas, negali „turėti likimo“.

vykę komunistų ir socialdemokratų pripildytų koncentracijos stovyklų šešėlyje, įgijo paskutinio apsisprendimo aurą. Tai, kas iš tikrųjų išsigimė į tuščią šūksnį, Heideggeris paverčia apsisprendimu, „Būties ir laiko“ koncepcijos šviesoje įgaunančiu tautos naujos autentiškos gyvenimo formos pobūdį.

Minėtam mokslininkų mitingui, skirtam fiureriui remti, veikalas „Būtis ir laikas“ vėlgi yra rašytinis pagrindas parengti kalbai, turinčiai išjudinti ir į didvyrišką tiesą pastūmėti nebe individualią egzistenciją, o tautą: „Tauta susigrąžina savo valios egzistuoti tiesą, nes tiesa yra atsivėrimas to, kas tautai jos darbuose ir žinojime teikia saugumą, daro ją šviesią ir stiprią.“ Formalus ankstesnio ryžto apibrėžimas, kurį nuo 1927 m. vis girdėdavo studentai, dabar sukonkretinamas kviečiant pakilti į nacionalinę revoliuciją ir nutraukti ryšius su Vakarų racionalizmu: „Mes atsisakėme daryti stabu nepagrįstą ir bejėgį mąstymą. Mes regime jam tarnaujančios filosofijos pabaigą. Todėl neabejojame, kad aiškus griežtumas ir dalykiškas įsitikinimas, kuriais remiantis atkakliai ir paprastai klausiama apie būties esmę, grįžta atgal. Įgimta drąsa spręsti esamybės problemą taip, kad arba jos pagrindu augi pats, arba žlungi, yra giliausias tautinio mokslo motyvas. ... Klausti mums reiškia: neatsiriboti nuo netramdomybės siaubo ir tamsos maišaties ... Taigi mes, kuriems ateityje turės būti patikėta saugoti mūsų tautos žinių geismą, pripažįstame: nacionalsocialistinė revoliucija – tai ne vien esamos valstybės valdžios perėmimas, kurį turi įvykdyti kita pakankamai pasirengusi partija: šita revoliucija bus visiškas mūsų, vokiečių, egzistencijos perversmas.“[37]

Kaip matyti iš 1935 m. vasarą skaitytų paskaitų, per tą trumpą laiką, kai buvo rektorius, Heideggeris šitų pasižadėjimų laikėsi. Kai pagaliau nusivylė tikruoju nacionalsocialistinio režimo pobūdžiu, kaip filosofas jis atsidūrė keblioje padėtyje. Kadangi „čia-būtį“ identifikavo su tautos čia-būtimi, tikrąją būties galimybę – su valdžios paėmimu, laisvę – su fiurerio valia, o į

---

[37] *G. Schneeberger* (1962), 159 ir t.

būties klausimą buvo įėmęs nacionalsocialistinę revoliuciją su visomis darbo, karo ir mokslo tarnybomis, tai tarp jo filosofijos ir to meto įvykių buvo atsiradusi vidinė, ne taip lengvai paslepiama sąsaja. Paprastas politinis ir moralinis nacionalsocializmo verčių perkainavimas būtų turėjęs paliesti atnaujintos ontologijos pamatus ir sukelti abejonių dėl pačios teorinės prielaidos. Ir priešingai, jei nusivylimą nacionalsocializmu būtų galima iškelti už išorinės atsakingo vertinimo ir veiklos sferos ir traktuoti kaip objektyvią, fatališkai atsiskleidžiančią klaidą, tada neturėtų kilti pavojaus atraminių „Būties ir laiko" pozicijų tęstinumui. Heideggeris savo istorinę patirtį su nacionalsocializmu įprasmina tokiu būdu, kuris neleidžia abejoti privilegijuoto filosofo priėjimu prie tiesos elitiškumo. Judėjimo, su kuriuo nuėjo, melagingumą jis interpretuoja ne egzistencinio pasidavimo *das Man* sąvokomis, reikalaujančiomis subjektyvios atsakomybės, o kaip objektyvų tiesos nepasirodymą. Dėl to, kad ryžtingiausias filosofas nacionalsocialistinio režimo prigimtį ėmė matyti tik palaipsniui, – dėl šito pernelyg lėto pasaulio istorijos knygos skaitymo autoriaus teisės, girdi, priklauso pačiam pasaulio vyksmui, ne, pavyzdžiui, konkrečiai, o iki ontologijos akių lygmens pakylėtai istorijai. Taip pasaulio šviesą išvydo būties istorijos samprata.

Šiuo požiūriu Heideggerio pasidavimo fašizmui klaida įgyja metafizikos istorijos reikšmę.[38] Dar 1935 m. Heideggeris na-

[38] Į šį atsparos tašką, kuris aptinkamas jau straipsnyje „Apie tiesos esmę", mano dėmesį atkreipė Williamas Richardsonas. Septintoje šio straipsnio pastraipoje kalbama apie „ne-tiesą, kaip paklydimą". Paklydimas, kaip ir tiesa, priklauso čia-būties sąrangai: „Paklydimas yra klaidos atviroji vieta ir pagrindas. Klaida yra ne paskiras paklydimas, bet visų paklydimo būdų susipainiojusios painiavos istorijos karalystė" (*M. Heidegger*, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt am Main, 1949, 22. – RR, 307). Daugiau, žinoma, nei atsparos taško šita paklydimo, kaip objektyvios išsklaidos, samprata neduoda, nes paklydimo ir tiesos santykis yra toks pat, kaip ir esinio apskritai išslaptinimas ir įslaptinimas (ibid., 23. – RR, 308). Man atrodo, kad pirmą kartą 1943 m. paskelbtas tekstas, kuris parengtas pagal „daug kartų patikrintą" 1930 m. paskaitos tekstą, nesuteikia galimybės jį interpretuoti vėlyvosios filosofijos požiūriu.

cionalsocialistinio judėjimo „vidinę tiesą ir didybę“ regėjo „globalumo determinuotos technikos susitikime su šiuolaikiniu žmogumi“[39]. Tada Heideggeris dar tebetikėjo, kad nacionalsocialistinė revoliucija privers technikos potencialą tarnauti naujos vokiečių čia-būties projektui. Tik paskui, nagrinėdamas Nietzsche's galios teoriją, technikos ontologijos istorijos sąvoką Heideggeris ima traktuoti kaip „karkasą“. Nuo to laiko fašizmą jis savo ruožtu galėjo laikyti simptomu ir kartu su amerikonizmu bei komunizmu įtraukti į sistemą, kaip technikos metafizinio viešpatavimo išraišką. Tik įvykus šiam posūkiui, fašizmas, kaip ir Nietzsche's filosofija, objektyviai priskiriamas dvilypei metafizikos įveikimo fazei.[40] Po tokio peraiškinimo būties atskleidimo funkciją praranda taip pat ir *abiejų* – egzistencialistinės ir nacionalrevoliucinės – versijų čia-būties saviraiškos aktyvizmas bei decizionizmas; tik dabar saviraiškos patosas tampa pagrindiniu modernybę valdančio subjektyvumo bruožu. Vėlyvojoje filosofijoje jo vietą užima leidimo būti ir priklausomumo patosas.

Istorinė Heideggerio pažiūrų apgrąžos motyvacijos analizė patvirtina tuos rezultatus, kuriuos pasiekėme rekonstruodami vidinę teorijos raidą. Nors jis ir skelbia gryną subjektinės filosofijos mąstymo modelių apgrąžą, vis tiek lieka susiję̨s su subjektinės filosofijos problematika.

---

[39] *M. Heidegger*, Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1953, 152.

[40] Išsamiau apie tai žr.: *R. Schürmann*, Political Thinking in Heidegger. – Social Research, XLV, 1978, 191.

VII. ANAPUS SULAIKINTOS KILMĖS FILOSOFIJOS: DERRIDA FONOCENTRIZMO KRITIKA

I

Heideggeris pokario Prancūzijoje buvo suvokiamas pirmiausia kaip „Laiško apie humanizmą“ autorius, o Derrida teisėtai skelbiasi perimąs autentiško mokinio, kritiškai įsisavinančio ir vaisingai plėtojančio mokytojo teoriją, vaidmenį. Neblogai jausdamas istorinės situacijos akimirkos palankumą, 1968 m. gegužį, kai maištas buvo pasiekęs viršūnę, Derrida pranešа apie savo užmojį.[1] Jis, kaip ir Heideggeris, į savo akiratį įtraukia „Vakarų visumą“ ir ją priešpriešina savo „kitam“, pranešančiam apie save „radikaliais sukrėtimais“ – ekonominiu ir politiniu požiūriais, t. y. pirmiausia naujos padėties tarp Europos ir Trečiojo pasaulio susidarymu, metafizine prasme – antropocentristinio mąstymo pabaiga. Žmogus, kaip į mirtį nukreipta būtis, visuomet gyveno savo natūralios baigties akivaizdoje. Tačiau dabar dėmesio centre atsiduria jo humanistinės savivokos pabaiga: nihilizmui neturint tėvynės, aklai klaidžioja ne žmogus, o jo esmė. Ir toji pabaiga turi atsiskleisti kaip tik Heideggerio inicijuotame mąstyme. Heideggeris parengia baigtį epochos, kuri is-

[1] *J. Derrida*, Fines Hominis. – Randgänge der Philosophie, Frankfurt am Main, 1976, 88 ir tt.

torine-ontine prasme galbūt niekuomet nesibaigs.[2] Jau girdėta melodija apie metafizikos savęs įveiką duoda toną ir Derrida užmojui; destrukcija pervardijama dekonstrukcija: „Nematomais, visuomet pavojingais judesiais, kurie vis gresia sudužti atsitrenkę į tai, ką jie nori dekonstruoti, kritinės sąvokos turi būti nukreiptos į atsargų ir skrupulingą diskursą ..., turi būti itin kruopščiai pažymėtas jų priklausymas tai mašinai, kuriai padedant jos gali būti išardytos. Kartu yra svarbu rasti tą spragą, per kurią jau matyti, nors dar neįmanoma įvardyti, tai, kas bus (mūsų epochai) pasibaigus.“[3] Tuo tarpu nieko nauja.

Suprantama, kad Derrida irgi atitolsta nuo Heideggerio vėlyvosios filosofijos, ir pirmiausia – nuo jo metaforikos. Jis kratosi regresyviai menkinančios „artumo, paprasto ir tiesioginio buvimo, kuris su būties artumu susieja kaimynystės, pastogės, namo, tarnybos, saugojimo, balso ir girdos vertes, metaforikos“[4]. Heideggeris savo būties istorijos fatalizmą išdabina Schulze's-Naumburgo stiliaus sentimentaliais ir jaukiais ikiindustrinio valstiečių kontrapasaulio vaizdais[5], o Derrida veikia veikiau partizaninės kovos niokojamame pasaulyje: taip pat jis norėtų nugriauti būties namus ir po atviru dangumi „šokti toje nuožmioje šventėje, apie kurią kalba 'moralės genealogija'“[6]. Pažiūrėsime, ar tenoru užtraukus melodiją pasikeičia ir būties istorijos samprata, ar ta pati idėja Derrida rankose tik nusidažo kita spalva.

Heideggeris kilmės filosofijos sulaikinimą išperka istorijos sudinaminta, bet šaknų netekusia tiesos sąvoka. Jei istorinėmis savo meto aktualijomis kas nors taip susižavi kaip Heideggeris ir vis dėlto, remdamasis net būties rango sąvokomis, išdidžiai žingsniuoja toliau, išvirkščio fundamentalizmo tiesos pretenzija

---

[2] *J. Derrida*, Grammatologie, Frankfurt am Main, 1974, 28.
[3] *J. Derrida* (1974), 28 ir t.
[4] *J. Derrida* (1976), 115.
[5] *P. Bourdieu*, Die politische Ontologie M. Heideggers, Frankfurt am Main, 1976, 17 ir tt.
[6] *J. Derrida* (1976), 123.

sustingsta pranašiškame judesyje. Mažų mažiausiai lieka neaišku, kaip, esant nevaldomai judriam tiesos vyksmui, galėtų būti užfiksuotas laiką bei erdvę transcenduojantis tiesos *pretenzijos* norminis branduolys. Nietzsche, vartodamas dionisiškumo sąvoką, vis dėlto nurodė esmingų patirčių kompleksą; taip pat ir egzistencialistas Heideggeris dar galėjo orientuotis į norminį autentiškos čia-būties turinį. Tačiau neatmenamos būties malonė neturi jokios struktūros; šventojo sąvoka galiausiai yra nemažiau miglota nei gyvenimo sąvoka. Skirtumai, su kuriais siejame galiojimo prasmę, neturi pagrindo būti patikrinti neįmanomo likimo būtyje. Atramos taškų besiūlo tik religinės konotacijos, tačiau jas tuoj pat paneigia ontoteologinės liekanos.

Ir Derrida šią situaciją suvokia kaip nepatenkinamą; išeitis, jo nuomone, galėtų būti struktūralizmas. Heideggeriui būties istorijos tarpininkė buvo kalba; kalbinių pasaulėvaizdžių gramatika atitinkamai tvarko ikiontologinį būties supratimą. Heideggeris, aišku, pasitenkina tuo, kad kalbą apibūdina kaip visuotinius būties namus; nors kalbai suteikia privilegijuotą padėtį, bet sistemiškai jos niekuomet netyrė. To imasi Derrida. Saussure'o struktūralizmo sukurta šio mokslo atmosfera paakina jį kalbotyrą panaudoti ir metafizikos kritikai. Dabar jis žengia ir metodinį žingsnį – nuo sąmonės filosofijos prie kalbos filosofijos – ir atranda tyrimų sritį, gramatologiją, kurios Heideggeris būties istorijos lygmenyje jau nebegalėjo turėti. Tačiau dėl priežasčių, apie kurias dar kalbėsime, Derrida nepasitelkia anglosaksų kraštuose atliktų kasdienės šnekamosios kalbos tyrimo rezultatų; jis neanalizuoja kalbos gramatikos arba jos vartojimo logikos. Nesigilindamas į struktūralistinę fonetiką, jis mėgina atskleisti gramatologijos, t. y. rašto mokslo, pagrindus. Iš *Littré* jis cituoja gramatologijos, „mokslo apie raides, abėcėlę, skiemenis, skaitymą ir rašymą", įvadą; specialiu tokio pobūdžio tyrimu jis laiko I.J. Gelbo knygą.[7]

[7] *I. J. Gelb*, Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft, Stuttgart, 1958.

Gramatologija atrodė esanti tinkama būti moksliniu pamatu metafizikos kritikai, kadangi ji taiko tiesiai į fonetikos, kitaip sakant, į žodžių garsinę sandarą atvaizduojančio rašto šaknis; šis raštas ne tik apima tą patį plotą, bet ir yra vienodos kilmės su metafiziniu mąstymu. Derrida įsitikinęs, „kad fonetinis raštas, tas didžiosios Vakarų metafizikos, mokslo, technikos ir ekonomikos avantiūros branduolys, yra ribotas laike" – ir mūsų laikais prieina prie savo ribų.[8] Ankstyvasis Derrida tikisi realizuoti metafizikos mėginimą įveikti save gramatologinio tyrimo, nusigaunančio į ankstesnius nei fonetinis raštas laikus, forma. Toks tyrimas kelia klausimą, kas buvo anksčiau už bet kokį raštą, kuris, kaip gryna kalbos garsų fiksacija, lieka fonetikos dalyku. Gramatologija turi paaiškinti, kodėl kalbos esmę reikia suprasti rašto, o ne šnekos modelio pagrindu. „Racionalumas – šios sąvokos galbūt reikėtų atsisakyti dėl priežasties, kuri išryškės šio sakinio pabaigoje, – taigi racionalumas, kuris aprėpia ir tvarko taip smarkiai išplėtotą ir suradikalintą raštą, yra kilęs jau nebe iš logo. Jis veikiau prasideda visų reikšmių, kurių šaknys glūdi logo reikšmėje, griovimu ir, jei nesakysime daužymu, tai vis dėlto de-sedimentacija, destrukcija. Ypač tai tinka (sąvokai) tiesa. Visi metafiziniai tiesos apibrėžimai, net ir tie, kuriuos mums primena Heideggeris ir kurie peržengia onto-teologijos ribas, yra neatskiriami nuo logo instancijos."[9] Kadangi logas, kaip matysime, nuolat esti gyvame žodyje, Derrida yra pasišovęs įžvelgti Vakarų logocentrizmą fonocentrizmo pavidalu.

Norint suprasti šį netikėtą Derrida posūkį į gramatologiją, būtų naudinga prisiminti metaforą apie gamtos arba pasaulio knygą, metaforą, nukreipiančią mūsų akis į sunkiai skaitomą, bet vargais negalais iššifruojamą Dievo rankraštį. Derrida cituoja vieną Jasperso mintį: „Pasaulis yra kito, niekuomet visiškai neperskaitomo pasaulio rankraštis; vien tik egzistencija jį iššifruoja." Ne apie vieną knygą kalbama tik todėl, kad yra din-

---

[8] *J. Derrida* (1974), 23.
[9] *J. Derrida* (1974), 23 ir t.

gęs pirminis tekstas. Iš šio įvaizdžio Derrida pašalina bet kokią optimizmo gaidelę tuo, kad kafkiškai suradikalina mintį apie pradingusią knygą. Tokios Dievo ranka rašytos knygos niekados nebuvo: visuomet buvo tik pėdsakų, o ir tie yra užnešti apnašomis. Tokia suvoktis lemia modernybės savimonę, bent nuo XIX a.: „Tai reiškia ne vien tai, jog yra prarastas teologinis įsitikinimas, pagal kurį kiekvienas knygos puslapis savaime terpėsi į nepalyginamą tiesos tekstą ... (prarastas) genealogijos rinkinys, proto knyga, begalinis rankraštis, kurį skaitytų Dievas, kuris daugiau ar mažiau pasitikėdamas būtų mums paskolinęs savo plunksną. Tokio pasitikėjimo praradimas, Dievo, t. y. pirmiausia žydų Dievo (kuris retsykiais pats rašė) Rašto nebuvimas neaiškiu būdu apibrėžia ne tik kažką panašaus į modernybę. Kaip Dievo ženklo nebuvimas, kaip bausmė per šitą ženklą, (tas pasitikėjimas) determinuoja visą estetiką ir šiuolaikinę kritiką.“[10] Modernybė ieško pėdsakų tokio rašto, kuris, ne taip kaip gamtos knyga ar Šventasis Raštas, nebenurodo prasminio ryšio visuotinumo perspektyvos.

Katastrofiškose tradicijos sąsajose rašto ženklų substratas yra vienintelis sunykimui atsispiriantis daiktas. Žodžiui, kuris pradingsta minkštoje balso terpėje, rašytinis tekstas garantuoja ilgalaikiškumą; norėdami interpretuoti, pirma turime iššifruoti tekstą. Neretai tekstas būna taip apgadintas ir toks fragmentiškas, kad paskesnių kartų interpretuotojams jo turinys lieka visiškai neprieinamas. Tačiau ir nesuprantamas tekstas išsaugo ženklus: materija išgyvena kaip pradingusios dvasios ženklas.

Akivaizdu, kad Derrida, sekdamas Levinu, pasijaučia įkvėptas tos žydų tradicijos sampratos, kuri paskui kaip krikščioniška atitrūksta nuo knygos idėjos ir kaip tik todėl lieka labiau priklausoma nuo rašto mokovų. Į metafizikos kritiką linkusio rašto mokslo programa yra paimta iš religinių šaltinių. Tačiau Derrida nenusiteikęs mąstyti teologiškai; kaip heidegerininkas,

---

[10] *J. Derrida*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main, 1972, 21 ir t.

jis atmeta mintį apie kokį nors aukščiausią esinį. Derrida, panašiai kaip Heideggeris, modernybės padėtį laiko esant nulemtą netekties reiškinių, kurių neįmanoma suprasti nei remiantis proto istorija, nei Dievo apreiškimu. Kaip jis teigia savo programinio straipsnio „Raštas ir skirtis" pradžioje, neketinąs kurti teologijos, taip pat ir negatyviosios. Tačiau lygiai taip pat nenorįs tam, kas nepasiduoda užčiuopiama, leisti paradoksiškoje būties istorijoje kaip kokiam fluidui slysti pro pirštus.

Taip pat ir dėl tos priežasties rašto terpė iškyla kaip modelis, turintis iš tiesos vyksmo, anos nuo esinijos apskritai ir nuo aukščiausio esinio besiskiriančios būties, atimti aurą ir tam tikrą žaismingą konsistenciją. Derrida čia turi galvoje net ne „solidų to, kas parašyta, tęstinumą", o pirmiausia tą aplinkybę, kad rašytinė forma atitinkamą tekstą išskiria iš atsiradimo konteksto. Tą, kas pasakyta, raštas daro nepriklausomą nuo autoriaus dvasios ir nuo adresato gyvasties, taip pat ir nuo aptariamų objektų buvimo. Visų gyvų kontekstų atžvilgiu rašto terpė suteikia tekstui akmens autonomiją. Ji panaikina konkrečias sąsajas su pavieniais subjektais ir atitinkamomis situacijomis, išlaikydama tekstui perskaitymo vienodumą. Raštas garantuoja, kad tekstas galėtų būti neribotai skaitomas visuose kintančiuose kontekstuose. Labiausiai Derrida žavi *absoliutaus perskaitymo* įsivaizdavimas: net ir tada, kai nėra nė vieno įmanomo adresato, išmirus visoms protingoms būtybėms, raštas, didvyriškai laikydamasis neutralumo, suteikia pakartotinio perskaitymo galimybę viskam, kas transcenduojama mūsų pasaulyje. Kadangi raštas numarina gyvąsias ištariamų žodžių sąsajas, savo semantinį turinį jis žada išgelbėti net ir tuo atveju, jei visi, galintys kalbėti ir girdėti, patirtų holokaustą[11]: „Kiekviena grafema iš esmės yra testamentiška."[12]

Suprantama, ši mintis varijuoja tik gyvosios kalbos priklausomybės nuo jos save patenkinančių struktūrų motyvą. Suteik-

---

[11] *J. Derrida*, Signatur, Ereignis, Kontext. – *J. Derrida*, 1976, 124 ir tt., ypač p. 133 ir 141.

[12] *J. Derrida* (1974), 120.

damas gramatologijai, rašto mokslui, gramatikos kaip kalbotyros statusą, Derrida siekia dar labiau pabrėžti pagrindinę struktūralizmo nuostatą. Heideggeris neturėjo save pačią stabilizuojančios kalbos terpės sampratos, todėl veikale „Būtis ir laikas" buvo priverstas pasaulio sąrangą ir išlaikymą aiškinti pirmiausia pasaulį atmetančia ir save pačią grindžiančia čia-būtimi, t. y. transcendentalinės subjektyvybės kuriamosios veiklos ekvivalentu. Derrida tokio aplinkkelio per „būtį ir laiką" išvengia. Jausdamas struktūralizmo užnugarį, jis gali patraukti tiesiu keliu nuo Husserlio ankstyvosios sąmonės filosofijos prie Heideggerio vėlyvosios kalbos filosofijos. Norėčiau patikrinti, ar gramatologiškai atribotos būties istorijos variantas išsisuka nuo priekaišto, kurį Heideggeris darė Nietzsche'i ir kuris tinka pačiam Heideggeriui: „kad triuškinimas, kurį pradėjo Nietzsche, yra dogmatiškas ir, kaip visos (grynosios) apgręžos, lieka uždarytas metafizikos pastate, kurį kaip tik norėta sugriauti"[13]. Užbėgdamas už akių savo paties tezei, teigiu, kad ir Derrida neišsisuka iš subjektinės filosofijos paradigmos prievartos. Jo mėginimas pranokti Heideggerį neišvengia aporinės tiesos vyksmo struktūros, iš kurios išimtas bet kokio tiesos galiojimo branduolys. Derrida pranoksta Heideggerio atvirkščią fundamentalizmą, tačiau lieka jo įtakoje. Rezultatas yra tas, kad bėgimas nuo sulaikintos kilmės filosofijos įgauna aiškesnių bruožų. Primindamas žydų mistikos mesianizmą ir aną apleistą, bet puikiai aprašytą vietą, kurią kadaise turėjo Senojo Testamento Dievas, Derrida vienodai apsisaugo ir nuo politinio-moralinio nejautrumo, ir nuo estetinio Hölderlinu papildyto naujosios pagonybės neskoningumo.

[13] *J. Derrida* (1974), 37.

II

Tekstas, pagal kurį žingsnis po žingsnio galima patikrinti Derrida mėginimą išsiveržti iš subjektinės filosofijos, yra tais pačiais 1967 m. kaip ir „Gramatologija" pasirodžiusi Husserlio reikšmės teorijos kritika.[14] Strateginiu sąmonės filosofijos dekonstrukcijos požiūriu Derrida vargu ar būtų galėjęs pasirinkti tinkamesnį objektą už Husserlio veikalo „Loginiai tyrimai" antrojo tomo skyrių „Raiška ir reikšmė"[15]. Čia Husserlis energingai gina grynosios sąmonės sferą nuo kalbos tarpinės komunikacijos karalystės; čia jis, norėdamas reikšmę apvalyti nuo empirinių kalbinės raiškos, be kurios negalime pagauti reikšmės, priemaišų, ją pabrėžtinai priskiria idealios esamybės ir inteligibilumo sričiai.

Kaip žinome, Husserlis skiria kalbinę reikšmę turintį *ženklą* nuo gryno *požymio*. Fosilijų kaulai rodo prieštvaninių gyvūnų egzistenciją, vėliavos arba ženkliukai žymi tautinę nešiotojo priklausomybę, o nosinės mazgas primena dar neatliktą darbą. Visais šiais atvejais signalas sąmonėje sukuria tam tikrą situaciją. Čia nesvarbu, ar požymį su nurodomos situacijos egzistavimu sieja priežastiniai, loginiai, ikoniniai ar grynai konvenciniai saitai; jis funkcionuoja kaip ženklas, kaip nosinės mazgas, jei ženklo suvokimas dėl veiksmingos psichinės asociacijos sukelia nesamos situacijos vaizdinį. Kitokiu būdu savo reikšmę (arba objektą, su kuriuo ji susijusi) reprezentuoja kalbinė raiška – jeigu ji atlieka referencinę funkciją. Kalbinė raiška – kitaip negu signalas – reikšmę turi idealaus ryšio, o ne asociacijos pagrindu. Įdomu, kad mimiką ir gestus Husserlis priskiria požymiams, nes spontaniškose kūno ekspresijose neįžvelgia valios

[14] *J. Derrida*, Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt am Main, 1979; plg. ir šiai temai artimą str.: La Forme et le voulour-dire. Note sur la phenomenologie du langage. – Rev. int. philos., LXXXI (1967). Straipsnis įėjo į leidinį anglų kalba: Speech and Phenomenon, Evanston, 1973.

[15] *E. Husserl*, Logische Untersuchungen, II, 1. Tübingen, 1913/1980, 23 ir tt.

arba komunikacijos tikslo, kitaip sakant, kalbėtojo intencijos. Reikšmę mimika ir gestai įgauna, žinoma, tada, kai pakeičia kalbinę raišką. Pastarąją nuo požymių skiria tai, kad kalbinė raiška turi struktūrą: „Raiška turi ne tik savo reikšmę – raiška yra susijusi ir su kokiais nors objektais.“[16] Kitais žodžiais tariant: raiška visuomet gali būti išplėtota į sakinį, kuris to, kas pasakyta, turinį susieja su kuo nors, apie ką kas nors sakoma. O požymis neturi tos perskyros, t. y. sąsajos su objektu, ir priskirto turinio, vadinasi, neturi ir tos nepriklausomybės nuo situacijos, kuri sudaro savitą kalbinės raiškos bruožą.

Husserlio – kaip ir Saussure'o – reikšmės teorija grindžiama semiotika, o ne semantika. Semiotinio skirtumo tarp ženklų tipų (požymis vs raiška) jis neišplečia į gramatinį signalinės ir propoziciškai diferencijuotos kalbos skyrimą.[17] Taip pat ir Derrida apriboja savo kritiką semiotinių dalykų apmąstymais. Toji kritika pirmiausia nukreipta į būdą, kuriuo Husserlis pasinaudoja skirdamas dvi sąvokas, ženklą ir požymį, – kad komunikaciškai vartojamas raiškas *strictu sensu* nuvertintų kalbinių raiškų atžvilgiu. Husserlis formuluoja tezę apie tai, kad kalbinės raiškos, kurios *foro interno* reiškiasi tarsi grynos, tarsi „vienišas sielos gyvenimas“, papildomai turi perimti požymio funkciją, kai tik joms prireikia tarnauti pragmatiniam komunikacijos tikslui ir pereiti į išorinę šnekos sferą. Žodinio bendravimo raiškos yra „susipynusios“ su požymiais. Taip pat ir analitinėje filosofijoje įprasta nekreipti dėmesio į pasisakymuose vartojamų raiškų pragmatinius aspektus ir paisyti vien sakinių bei jų elementų semantinės struktūros. Šitą koncepcinį pjūvį galima ryškiau atskleisti pasitelkus perėjimo nuo intersubjektinės šnekos prie vidinio monologo pavyzdį: semantinis požiūris pasitenkina kaip tik tais aspektais, kurie yra esminiai monologi-

---

[16] *E. Husserl* (1913), 46.

[17] *E. Tugendhat*, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am Main, 1976, 212 ir tt.; *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1981, II, 15 ir tt.

niam kalbinių raiškų vartojimui. Tai, kad pasirinkta analitinė formaliosios semantikos plotmė, nebūtinai pagrindžia minėtąją semantika paremtą poziciją, kuri atmeta vidinę semantiškai apibūdinamos kalbos sąsają su šneka, tarsi kalbos pragmatinės funkcijos būtų išorinės. Kaip fenomenologas, Husserlis yra būtent šitos pozicijos atstovas; suprantama, laikydamasis sąmonės filosofijos prielaidų, jis neturi kito pasirinkimo.[18]

Perėjimas nuo transcendentalinio Aš prie monadologijos verčia Husserlį komunikacijos procese atsirandančius intersubjektinius santykius rekonstruoti remiantis pavienės į intencinius objektus nukreiptos sąmonės perspektyva. Bendravimo procesas suskyla į dvi dalis: į kalbėtojo, kuris taria garsus ir su jais sieja prasminius aktus, „pasiskelbimą", ir klausytojo, kuriam išgirsti garsai *žymi* „pranešamus" psichinius išgyvenimus, „pasiskelbimo priėmimą": „Tai, kas pirmų pirmiausia daro galimą dvasinį bendravimą, o kalbėjimą – kalba, glūdi šitoje kalbos psichika perteikiamoje bendraujančių asmenų, tarp savęs susijusių fizinių ir psichinių išgyvenimų koreliacijoje."[19] Kadangi subjektai stovi vienas priešais kitą akis į akį ir, kaip objektai, save suvokia išoriškai, tai jų tarpusavio komunikacija apibūdintina kaip išgyvenimo turinių signalizavimo modelis, t. y. ekspresiškai. Perteikiantieji *ženklai* funkcionuoja kaip aktų, kuriuos kalbėtojas patiria savo dvasiniame gyvenime, *požymiai*: „Žvilgtelėjęs į tas sąsajas, iškart pamatai, kad visos raiškos gyvojoje bendravimo kalboje atlieka požymių funkciją. Klausytojui tie požymiai yra kalbančiojo minčių, t. y. prasmę turinčių psichinių išgyvenimų, ženklai."[20]

Kadangi Husserlis įprasminimo aktus atliekančią subjektyvybę susikalbėjimo prasmės siekiančios intersubjektyvybės atžvilgiu laiko pirmine, subjektų tarpusavio bendravimo procesą

---

[18] Beje, taip traktuojant matyti, kad ir kalbos analizės būdu nušviečiamas semanticizmas dar tebėra priklausomas nuo sąmonės filosofijos prielaidų.

[19] *E. Husserl* (1913), 33.

[20] *E. Husserl* (1913), 33.

reikia įsivaizduoti kaip išgyvenimo signalų perdavimo ir iššifravimo modelį. Remdamasis raiškos ir požymio sąvokomis, ženklų vartojimą komunikacijoje jis apibūdina kaip procesą, kuriame ženklai perima kalbėtojo dvasinių aktų išorinio *požymio* funkciją. Jei kalbinės raiškos susijungia su požymiais *paskui*, t. y. tik komunikacijos procese, tai raiškos pačios savaime turi būti priskirtos individo dvasinio gyvenimo sferai; tik peržengusios vidujybės sferos ribą, jos įgyja požymio apibrėžtį. Tačiau dėl to fizinis ženklo substratas kalbinės reikšmės atžvilgiu yra nuvertinamas ir perkeliamas į virtualią būseną: jo egzistencija tarsi nubraukiama. Visa, kas išoriška, priskiriama požymiui. Neturėdama komunikacinės funkcijos, materialumo netekusi raiška sublimuojama į gryną reikšmę, pasidaro nebe visai aišku, kodėl reikšmės apskritai dar turi būti perteikiamos žodžių ir sakinių ženklais. Vidinio monologo atveju tik pačiam su savimi bendraujančiam subjektui atkrenta būtinybė *pranešti* kam nors apie savo dvasinius išgyvenimus: „Ar turime sakyti, kad individas, kuris yra vienas, kalbasi pats su savimi, kad ir jam žodžiai yra ženklai, t. y. savo paties psichinių išgyvenimų požymiai? Nemanau, kad reikėtų laikytis tokios nuomonės.“[21] Vidiniame monologe reikšmės ženklo substratas išsisklaido pasidarydamas „abejingas sau“. Čia, atrodo, „raiška nukreipia dėmesį nuo savęs į prasmę. Tačiau šita nuoroda nėra žymėjimas mūsų aiškinama prasme ... Tai, kas mums atlieka požymio (žymens) funkciją, turime suvokti kaip esamą dalyką. Ta mintis tinka taip pat raiškoms kalbinėje komunikacijoje, bet ne tais atvejais, kai subjektas yra vienas ... Mūsų vaizduotėje iškyla gyvosios arba rašytinės kalbos žodžio ženklas, o iš tikrųjų jo visai nėra“[22].

Sudvasinto ženklo virtualizacija, kuriai galimybę atveria subjektinė filosofija, turi vieną svarbią implikaciją. Husserlis jaučiasi spiriamas reikšmės tapatybę grįsti kuo nors *kitu*, ne žen-

[21] *E. Husserl* (1913), 35.
[22] *E. Husserl* (1913), 36.

klų vartojimo taisyklėmis; šita vėliau Wittgensteino išplėtota koncepcija reikalautų kaip tik vidinės sąsajos tarp reikšmės tapatybės ir intersubjektinio reikšmės taisyklių galiojimo. Husserlis irgi lygina ženklus, kuriuos vartojame matematinėse operacijose, su figūromis, stumdomomis pagal šachmatų taisykles. Tačiau, priešingai negu Wittgensteinas, jis turi postuluoti reikšmių pirmenybę; tik žinodami šitas pirmines reikšmes, galime susigaudyti, kaip elgtis su šachmatų figūromis: „Tad ir aritmetikos ženklai, be savo *pirminių* reikšmių, turi, jei galima taip pasakyti, savo žaidimo reikšmę ... Jeigu į aritmetikos ženklus žiūrėsime kaip į grynus žaidimo žetonus šitų taisyklių prasme, tai spręsdami matematinių žaidimų uždavinius mes gauname gausybę skaitmeninių ženklų arba skaitmeninių formulių, kurių interpretacija pirminių ir *iš tikro* aritmetinių reikšmių prasme yra kartu ir atitinkamų aritmetikos uždavinių sprendimas."[23]

Raiškos reikšmę pagrindžia aktų reikšmės intencija ir vaizdingas šitos intencijos įvykdymas – žinoma, ne psichologine, o transcendentalinio pagrindimo prasme. Reikšmės turinys yra tam tikra ideali [būtis] savaime, kurią Husserlis norėtų kildinti iš intencinės reikšmę teikiančio akto esmės, galiausiai iš atitinkamos idealios reikšmę realizuojančios akto žiūros. Tačiau nėra būtinos sąsajos „tarp idealių vienetų, kurie faktiškai atlieka reikšmių funkciją, ir ženklų, su kuriais jos yra susijusios, t. y. per kuriuos jos realizuojasi žmogaus dvasiniame gyvenime"[24]. Šitas *reikšmės platonizmas*, kuris Husserlį sieja su Frege, duoda galų gale galimybę įžvelgti skirtumą tarp reikšmių „pačių savaime" ir tik „išreikštų" reikšmių, primenančių Popperio nurodomą ekvivalentišką skirtumą tarp trečiojo ir antrojo pasaulio. Vidiniame monologe kaip „ženklo iliuzija" iškylanti raiška padeda pažintiniu būdu įsisavinti idealias reikšmes, kurias galima įgyti tik tokias, kaip jas išreiškia pažįstantysis subjektas: „Kiekvienas naujos sąvokos

[23] *E. Husserl* (1913), 69.
[24] *E. Husserl* (1913), 104.

kūrimo atvejis mus moko, kaip realizuojasi reikšmė, kuri anksčiau niekados nebuvo realizuota."[25]

Nuosekliai pateikiau Husserlio reikšmės teoriją, norėdamas tiksliai parodyti tą vietą, nuo kurios ją pradeda kritikuoti Derrida. Atmesdamas reikšmės platoninimą ir jos kalbinio ženklo kūniškumą naikinantį interiorizavimą, Derrida siekia pabrėžti, kaip neatskiriamai inteligibilumas yra susijęs su savo raiškos ženklo substratu, ir net reikšmės atžvilgiu išryškinti transcendentinę ženklo pirmenybę. Įdomu tai, kad jo abejonės nėra nukreiptos prieš tas sąmonės filosofijos prielaidas, kurios atima galimybę identifikuoti kalbą kaip intersubjektiniu būdu susidariusią tarpinę sritį, turinčią bendrumo su abiem: ir su transcendentiniu pasaulio pažinimo, ir su empiriniu pačiame pasaulyje įgyjamo patyrimo pobūdžiu. Derrida pradeda ne nuo to mazgo, kur atsišakoja kalbos ir sąmonės filosofijos, taigi ne nuo ten, kur kalbos filosofijos paradigma atsiskiria nuo sąmonės filosofijos paradigmos ir kur reikšmės tapatumas pasidaro priklausomas nuo reikšmės taisyklių intersubjektinėje praktikoje vartojimo. Derrida veikiau eina Husserlio pramintu taku – transcendentinės filosofijos praktikuojamu būdu skirti viską, kas priklauso pasauliui, nuo jį konstituojančios subjektyvybės pastangų, kad paskui jau vidiniuose jos kiemuose stotų į kovą su idealiai traktuojamų esmių viešpatavimu.

III

Kaip anksčiau Heideggeris kritiką pradėjo nuo Husserlio fenomeno sąvokos, taip Derrida pirmiausia ima kritikuoti Husserlio tiesos akivaizdumo sąvoką. Kad garantuotų anapus bet kokių įkūnijimų egzistuojančių „pačių savaime" reikšmių statusą, Husserlis turi protestuoti prieš požiūrį, pagal kurį šitos esmybės pasirodo „savo pačių iniciatyva", tampa duotybėmis,

[25] *E. Husserl* (1913), 104.

kaip gryni fenomenai. Šią pažiūrą jis konstruoja kaip reikšmės intencijos įvykdymą, kaip „objekto“, kuris susietas su kalbinės raiškos intencija, duotybę. Tarp reikšmės intencijos ir reikšmės vykdymo aktų yra toks pat santykis, kaip tarp objekto įsivaizdavimo ir jo aktualaus suvokimo. Žiūra išperka vekselį, kurį išduoda išreikšta reikšmė. Akivaizdu, kad šiuo požiūriu visas kalbiškai išreiškiamas reikšmes Husserlis *a priori* priderina prie pažintinio matmens.

Derrida pagrįstai piktinasi, kad dėl to kalba yra sumenkinama iki tokių komponentų, kurie tinkami vartoti pažinimui arba faktams konstatuoti. Logika lieka pirmesnė už gramatiką, o pažinimo funkcija – už susikalbėjimo funkciją. Husserliui tai yra savaime suprantama: „Kai klausiame, ką reiškia kokia nors raiška, natūraliai grįžtame prie atvejų, kuomet ji atlieka pažinimo funkciją.“[26] Husserlis pats pastebi, kad, pavyzdžiui, pavienių terminų reikšmės lengvai paaiškinamos kaip tik šituo modeliu – esama „subjektyvių raiškų“, kurių reikšmės kiekvienoje situacijoje vis kitokios. Tačiau tą sunkumą jis įveikia atsikirsdamas, jog „kiekviena subjektyvi raiška gali būti pakeista objektyvia, išlaikančia tą akimirką jai tenkančią reikšmės intenciją“[27]. Tikrinius vardus turi būti galima pakeisti charakteristikomis, o vietovardžius ir laiko nuorodas – erdvės ir laiko žymenimis, ir t. t. Tugendhatas yra parodęs, kad ši subjektyvių raiškų keitimo nuo situacijos nepriklausomomis objektyviomis raiškomis programa yra neįvykdoma; pavieniai terminai kaip ir performacinės raiškos yra natūralių pragmatinių reikšmių pavyzdžiai, kurių negalima paaiškinti nepaisant intersubjektinės taisyklių taikymo praktikos. Derrida šią padėtį interpretuoja, be abejo, visai kitaip. Tai, kad *visas* kalbines reikšmes Husserlis turi sujungti su į tiesą nukreiptomis objektyviomis raiškomis, kurios realizuotinos aktualia žiūra ir dėl to yra pritaikytos pažinimo funkcijai, Derrida supranta kaip iš toli atklystantį ir kalbos analize

[26] *E. Husserl* (1913), 56.
[27] *E. Husserl* (1913), 90.

nepašalinamą simptomą: „Iš tikrųjų yra aišku, kad teiginys, jog visas subjektyvias raiškas esą galima pakeisti objektyviomis, iš esmės nereiškia nieko kita, kaip objektyviojo proto beribiškumą.“[28] Jau minėtas metafizinis kalbos ribojimas protu, o reikšmės – žinojimu skatina Derrida priešintis. Husserlio tiesos akivaizdumo sampratoje jis regi darbuojantis metafiziką, verčiančią būtį mąstyti kaip esančią, kaip sudabartinimą arba prezenciją.

Tai yra toji vieta, kurioje Derrida iškelia Husserlio argumentacijoje kaip nereikšmingą nustumtą į šalį ženklo išoriškumą, – tai semiotinė, jokiu būdu ne kalbos pragmatikos įžvalga. Husserlį kritikuojančiam Derrida mintyje per išgyvenimo patvirtinto tapatumo su ženklu liudijimo buvimą atsiskleidžia metafizinis fenomenologijos branduolys – metafizinis tiek, kiek vaizdžiai įvykdytos reikšmės intencijos modelis tiksliai šalina *laiko skirtybę* ir *kitokybę*, kurios abi yra konstitutyvios vaizdingam to paties objekto sudabartinimo aktui ir per tai kalbinės raiškos reikšmės tapatumui. Husserlio sugestijoje apie paprastą duotybės buvimą dingsta ta pakartojimo struktūra, be kurios nieko negalima išplėšti iš laiko tėkmės ir išgyvenimų srauto ir tą patį padaryti *kaip* esama, t. y. kaip reprezentuojama.

Penktame, pagrindiniame, veikalo „Balsas ir fenomenais“ („La Voix et le Phénomène“) skyriuje Derrida grįžta prie Husserlio vidinio laiko suvokimo analizės, kad, Husserlio padedamas, anksčiau už jį sukurtų skiriamąją struktūrą, duodančią galimybę kaip tik per numatymus ir prisiminimus rastis aktualios duotybės žiūrai. Paprastas neatskirto, su savimi tapataus objekto buvimas subliūkšta, kai tik įsisąmoniname protencijų ir retencijų tinklą, į kurį yra įsuptas kiekvienas aktualus išgyvenimas. „Šią akimirką“ vykstantis išgyvenimas remiasi sudabartinimo aktu, suvokimas – reprodukciniu atpažinimu todėl, kad gyvosios akimirkos spontaniškume glūdi laiko intervalo skirtumas, taigi ir kitokybės momentas. Neatskiriamai susijungusi in-

---

[28] *J. Derrida* (1979), 90.

tuityviai egzistuojančios duotybės vienovė iš tikrųjų pasirodo esanti ne kas kita, kaip sąranga ir gaminys. Kadangi Husserlis, kaip „Loginių tyrimų" autorius, širdyje nepripažįsta šito pirminio laikinimo ir keitimosi proceso transcendentalinio subjektyvumo, jis gali klysti ir dėl ženklo vaidmens konstituojantis sau patiems tapatiems objektams ir reikšmėms. Kiekvienai praeitį ir dabartį susiejančiai reprezentacijai ženklas yra būtinas: „Fonema arba grafema iki tam tikro laipsnio yra būtini vis kitaip, destis kokia yra operacija arba suvokimas, kuriuose tie vienetai reiškiasi; vis dėlto kaip ženklai (ir kaip kalba apskritai) jie gali funkcionuoti tik tiek, kiek jų formali tapatybė leidžia būti vėl pavartotiems ir atpažintiems. Šita tapatybė yra neišvengiamai ideali."[29] Vietoj reikšmių pačių savaime idealumo, reikšmių, kurias Husserlis lygiai taip pat griežtai skiria nuo manymo ir komunikacijos aktų kaip ir nuo raiškos substrato bei referento, Derrida pasisako prieš „juslinės signifikanto formos idealumą"[30]. Pastarąjį jis aiškina ne pragmatiškai remdamasis vartojimo taisyklėmis, o atskirai nuo to, ką Husserlis vadina prezencijos metafizika.

Pagrindinis Derrida priekaištas Husserliui yra toks: Husserlis taip leidosi pagrindinės Vakarų metafizikos idėjos apakinamas, kad sau pačiai tapačios reikšmės idealybę garantuoja vien gyvas tiesioginio, intuityviai prieinamo aktualaus išgyvenimo buvimas transcendentaliai nuo visų empirinių priemaišų apvalytos subjektyvybės viduje; kitaip Husserlis nebūtų galėjęs suklysti dėl to, kad pačiame šitos tariamai absoliučios dabarties šaltinyje atsiveria laiko ir kitokybės skirtumas, kurį Derrida kartu apibūdina kaip *pasyvų skirtumą* ir kaip *skirtumo kūrimo atidėjimą*. Šitas laikinai nuslepiamos, potencialios, kol kas nesančios dabarties dar-ne sudaro palyginimo foną, be kurio apskritai nieko nebūtų galima sužinoti *kaip* esančio. Derrida ginčija, kad reikšmės intencija kada nors gali būti vykdymo intui-

[29] *J. Derrida* (1979), 103.
[30] *J. Derrida* (1979), 106.

cijos absorbuota, jos pridengta, joje ištirpti. Intuicija niekados negali išpirkti reikšmės intencijos raiškos išduoto vekselio. Priešingai, laiko skirtumas ir kitokybė abiem yra konstitutyvūs – ir kalbinės raiškos reikšmės funkcijai, raiškos, kuri turi likti suprantama, kai nėra kaip tik to, kas turima galvoje arba pasakoma, ir objekto patyrimo struktūrai, kuri gali būti identifikuojama ir fiksuojama kaip tai, kas dabar suvokiama, tik numanant interpretuojančią, būtent aktualiojo išgyvenimo ribas peržengiančią ir todėl nesančią raišką.

Kiekvieno suvokimo pamatą sudaro paties Husserlio protencijos ir retencijos požiūriu ištirta pakartojimo struktūra. Husserlis nebuvo supratęs, kad šitą sudabartinimo struktūrą padaro galimą tik ženklo simbolizuojamoji jėga arba jo pakaitos funkcija. Tik ženklo raiška, atsiskleidžianti substratišku, nesublimuojamu išoriškumu, rodo nepanaikinamą skirtumą tarp savęs ir to, dėl ko ženklas pavartotas – dėl savo reikšmės, bei tarp kalba artikuliuotų reikšmių ir pasaulio vidaus sferos, kuriai priklauso ne tik kalbėtojai ir klausytojai su savo išgyvenimais, bet ir gyvoji kalba, ir pirmiausia jos objektai. Diferencijuotą raiškos, reikšmės ir išgyvenimo santykį Derrida prilygina plyšiui, pro kurį krinta ta kalbos šviesa, kurioje, kaip pasaulyje, kas nors gali būti ir reikštis. Tik kartu raiška ir reikšmė gali ką nors reprezentuoti – ir šitą simbolinę reprezentaciją Derrida suvokia kaip laikinimo procesą, kaip minėtą atidėjimą, aktyvų nebuvimą ir nuslėpimą, išryškėjantį sudabartinimo struktūroje ir iškilimo į dienos šviesą intuicijos akte.

Husserlis neįvertino sąsajos tarp šitos pakartojimo struktūros ir kalbos ženklo pavadavimo funkcijos; norėdamas tai paaiškinti, Derrida pateikia Husserlio probėgšmais pasakytą pastabą, „kad žodinėse prezentacijose, kurios lydi ir remia mano tylų mąstymą, kai kada vaizduojuosi *savo tariamų žodžių balsą*“[31]. Derrida yra įsitikinęs, kad Husserlis galėjo neatsižvelgti į kalbos ženklo substratiškumą, kaip nereikšmingą dalyką, tik to-

[31] *E. Husserl* (1913), 97.

dėl, kad Vakarų tradicijoje kalbos garsinei formai atiduodama abejotina pirmenybė rašytinės formos atžvilgiu, kitaip sakant, fonetinei raiškai grafinio vaizdo atžvilgiu. Nepastovus balso skaidrumas žodį asimiliuoja su išreikšta reikšme. Į šitą unikalų dalyką, galėjimą girdėti save patį kalbant, jau buvo atkreipęs dėmesį Herderis. Derrida, kaip ir Herderis (bei Gehlenas), pabrėžia tą intymumą ir skaidrumą, tą absoliutų artumą, kuris glūdi savo paties kvėpavimu ir savo reikšmės intencija gyvastį gavusioje raiškoje.

Girdėdamas save, kalbėtojas iškart atlieka tris bemaž vienas nuo kito neatskiriamus veiksmus: jis taria garsų junginius, dirgindamas pats save suvokia juslinę fonemų formą ir drauge supranta intencinę reikšmę: „Kiekviena kita autoafekcijos forma turi arba prasiveržti pro svetimumo sritį, arba atsisakyti pretenzijos būti universali.“[32] Šita savybė paaiškina ne tik gyvo žodžio pirmenybę, bet ir įsivaizdavimą, kad inteligibilumo būtis reiškiasi tarsi be kūno ir liudija tiesioginiu akivaizdumu patirtą esamybę. Šia prasme fonocentrizmas ir logocentrizmas yra susigiminiavę: „Balsas geba parodyti idealų objektą arba idealią reikšmę ... nesileisdamas į avantiūras už idealybės arba už save reprezentuojančio gyvenimo vidujybės ribų.“[33] Ši mintis virsta pirmine metafiziką kritikuojančios gramatologijos teze: „Šitų išgyvenimų izoliacijoje žodis išgyvenamas kaip elementarus ir nedalomas signifikato, o balsas – kaip sąvokos ir permatomos raiškos substancijos vienetas.“[34]

Tačiau jeigu fonocentrizmas yra pamatas metafiziškai privilegijuoti dabartį ir jeigu šita dabarties metafizika savo ruožtu paaiškina, kodėl Husserlis nesuvokia ženklo pavadavimo funkcijos semiotinės prigimties, tada patartina liautis kalbinės raiškos ženkliškumą ir tos raiškos pavadavimo funkciją interpretuoti savęs girdėjimo kalbėjimo procese požiūriu, o analizę pra-

---

[32] *J. Derrida* (1979), 135.
[33] *J. Derrida* (1979), 134.
[34] *J. Derrida* (1974), 39.

dėti nuo *rašto*. Kaip tik raiška raštu prikišamiausiai primena, kad kalbos ženklai, „nepaisant to, kad subjekto visiškai nėra arba jis net miręs", duoda galimybę tekstą iššifruoti ir, jei ir negarantuoja jo suprantamumo, tai bent suteikia tam perspektyvą. Raštas yra testamentinė supratimo pranašystė. Kritika, kurią Derrida nukreipia prieš Husserlio reikšmės teoriją, turi štai tokį strateginį siekį: iki Husserlio (ir net Heideggerio) metafizika būtį mąstė kaip esatį – būtis yra „esinio kaip žinojimo ir kaip viešpatavimo gaminimas ir rinkimas esatyje"[35]. Tad metafizikos istorijos viršūnė – fenomenologinis intuicionizmas, kuris sugestyvioje autoafekcijoje savo nediferencijuotu balsu sunaikina atskyrimo ir kitokybės skirtį, duodančią pirminę galimybę objektų ir reikšmių tapatybei: „Nediferencijuotas balsas [differänzlose Stimme], balsas be rašto, yra kartu ir absoliučiai gyvas, ir absoliučiai negyvas".

Vertėjas į vokiečių kalbą ką tik cituotame sakinyje vartoja dirbtinį žodį „Differänz", norėdamas perteikti Derrida žodžių žaismą prancūzų kalbos homofonais „différence" ir „différance". Ženklų struktūra, kurios pagrindą sudaro išgyvenimo pakartojimo struktūra, siejasi su atidėjimo, netiesioginio delsimo, apskaičiuojamo susilaikymo, rezervavimo, nurodymo į laiko atžvilgiu vėlesnį išpirkinį. Tokiu būdu pavadavimo, reprezentacijos arba vieno pakeitimo kitu nuorodos struktūra įgyja *laikinimo* ir *įvietinimo* matmenį. „*Différer* šia prasme reiškia laikinti, sąmoningai ar nesąmoningai grįžti prie laikino arba uždelsto vingio, stabdančio ‘noro’ arba ‘valios’ vykdymą."[36] Remdamasis šita laiko dinamizmo pripildyta „skirties" sąvoka, Derrida nori šiek tiek perdėdamas pasikasti po Husserlio mėginimu sukurti nuo visų empirinių priemaišų apvalytą idealią reikšmių „pačių savaime" prasmę. Derrida eina kartu su Husserlio idealizavimais iki pat transcendentalinės subjektyvybės gelmių, kad čia, pačiam sau esančio išgyvenimo spontaniškumo ištakose, su-

---

[35] *J. Derrida* (1979), 163.
[36] *J. Derrida*, Die Différance. – *J. Derrida* (1972), 12.

stabdytų minėtą nepanaikinamą skirtį, kuri, jeigu pateikiama pagal rašytinio teksto nuorodos struktūros modelį, gali būti mąstoma kaip nuo vykdančios subjektyvybės atsieta operacija, būtent kaip *subjekto neturintis vyksmas*. Raštas laikomas tiesiog pirminiais ženklais, įgijusiais nepriklausomybę nuo kalbančių ir klausančių subjektų, nuo visų pragmatinių komunikacijos sąsajų.

Šitas raštas, pirmesnis už bet kokią paskesnę garsinių darinių fiksaciją, tas „pirminis raštas“, teikia buvimo galimybę – be transcendentalinio subjekto pridurkų, jei taip galima pasakyti, ir aplenkdamas to subjekto pastangas – pasaulį atskleidžiančioms skirtims tarp reikšmių inteligibilumo ir savo horizonte iškylančio empirinio elemento, tarp pasaulio ir to, kas jame yra. Tas galimybės suteikimas yra skyrimo atidėjimo procesas. Šiuo požiūriu nuo jusliška skiriamas inteligibilumas kartu yra ir atidėta jusliška, nuo intuicijos skiriama sąvoka – kartu ir atidėta intuicija, o nuo prigimties skiriama kultūra – atidėta prigimtis. Taip Derrida apgręžia Husserlio fundamentalizmą tokiu mastu, kad dabar pirminė transcendentalinė kuriančiosios subjektyvybės jėga pereina į anoniminį, istoriją kuriantį rašto produktyvumą. Buvimas to, kas parodo save aktualioje žiūroje, pasidaro tiesiog priklausomas nuo reprezentacinės ženklo jėgos.

Svarbu neišleisti iš akių, kad atlikdamas šį mąstymo judesį Derrida jokiu būdu neatmeta pamatinio subjektinės filosofijos atkaklumo, – jis daro tik viena: tai, kas subjektinei filosofijai atrodė fundamentalu, daro priklausoma nuo laike ištirpusios pirminės jėgos pagrindo, glūdinčio dar giliau, ėmusio siūbuoti arba išjudinto. Šituo pirminiu raštu, kuris palieka pėdsakus be sąsajos su subjektu ir anonimiškai, Derrida nesivaržydamas remiasi kilmės filosofijai būdingu stiliumi: „Kad galėtum apie šitą senovę mąstyti ir kalbėti, kad galėtum laikyti ‘normaliu’ ir ‘priešpirminiu’ tai, ką Husserlis manė galėsiąs izoliuoti kaip dalinę, atsitiktinę, priklausomą antrinę patirtį – kaip begalinės ženklų derivacijos patirtį, ženklų, kurie klaidžioja aplinkui ir kaitalioja areną bei pakaitomis be pradžios ir pabaigos užburia savo suda-

bartinimą, reikėtų kitų, ne ženklo ar re-prezentacijos pavadinimų."[37] Ne būties istorija yra alfa ir omega, o vaizdų galvosūkis: labirintiniai senų tekstų veidrodžio efektai, kai kiekvienas toks tekstas nuolat remiasi dar senesniais, ir nėra vilčių kada nors prisikasti iki pirminio rašto. Kaip kadaise Schellingas spekuliavo apie laiko ribų neturinčią pasaulio praeities, dabarties ir ateities erų sampyną, taip ir Derrida ištikimas svaiginančiai idėjai apie praeitį, kuri niekada nebuvo dabartis.

IV

Norėdamas padaryti suprantamą šią idėją apie pirminį raštą, ankstesnį už bet kokius identifikuojamus įrašus, Derrida savo tezę apie tai, kad raštas tam tikra prasme yra pirminis kalbinės raiškos tarpininkas, grindžia Saussure'o veikalu „Bendrosios kalbotyros kursas" (Genève, 1916). Jis nepaliaujamai atakuoja, kaip atrodo, trivialią nuomonę, kad kalba savo struktūra yra neatsiejama nuo artikuliuojamų žodžių ir kad raštas tik atvaizduoja fonemas. Suprantama, Derrida nelinkęs laikytis empirinės pažiūros, kad raštas esąs chronologiškai ankstesnis už kalbą. Savo argumentą jis remia įprastu įsivaizdavimu, jog raštas yra *par exellence* refleksiją įgijęs ženklas. Be to, raštas visai ne parazitas, priešingai: gyvas žodis iš prigimties turi savo priedą – rašytinį žodį, tad kalbos esmę, t. y. konvencinį reikšmių fiksavimą ir „institucinio statuso joms teikimą", galima aiškinti konstituojamosiomis rašto savybėmis. Visos raiškos priemonės iš esmės yra „raštas". Visi kalbos ženklai yra savavališki, yra konvencijos santykyje su reikšme, kurią simbolizuoja; ir „susitarimo idėjos ... neįmanoma įsivaizduoti pirmesnės už rašto galimybę ir ne jo horizonte"[38].

---

[37] *J. Derrida* (1979), 164 ir t.

[38] *J. Derrida* (1974), 78; plg. ir puikų šios temos aptarimą: *J. Culler*, On Deconstruction, London, 1983, 89–109.

Derrida pasinaudoja pagrindine struktūralistinės fonologijos nuostata, kad kiekvienos pavienės fonemos skiriamuosius požymius determinuoja sisteminiai fonemos santykiai su visomis kitomis fonemomis. Taigi fonemos turinį sudaro ne fonetinė substancija, o sisteminių, abstrakčių požymių pluoštas. Su pasitenkinimu Derrida cituoja štai tokią Saussure'o „Kurso" vietą: „Savo esme kalbos signifikantas nėra garsas, jis neturi kūno, jis sudarytas ne iš medžiaginės substancijos, o vien tik iš skirtybių, kurios jo garsinę sandarą skiria nuo visų kitų."[39] Derrida pasikliauja ženklo struktūros savybėmis, kurias galima vienodai gerai realizuoti ir rašalo, ir oro substancijomis; šitose abstrakčiose raiškos formose, indiferentiškose tokių skirtingų raiškos terpių kaip raštas ir garsas atžvilgiu, jis įžvelgia kalbos raštiškumo pobūdį. Šis pirminis raštas sudaro ir gyvojo, ir rašytinio žodžio pamatą.

Pirminis raštas yra tarsi besubjektis struktūrų, kurios, pagal struktūralizmą, neturi jokio autoriaus, generatorius. Tas raštas sudaro skirtis tarp ženklo elementų, kurie abstrakčioje sistemoje sąveikauja tarp savęs. Šias struktūralistiškai suprantamas „diferencijas" Derrida ne be prievartos jungia su *différance*, kurią jis išrutuliojo remdamasis Husserlio reikšmės teorija ir kuri turi pranokti Heideggerio ontologinę skirtybę: „Ji (différance) duoda artikuliacijos galimybę gyvam žodžiui ir raštui – įprastine prasme – ir pagrindžia metafizinę juslumo ir inteligibilumo ir, be to, signifikanto ir signifikato, raiškos ir reikšmės opozicijas."[40] Visas kalbines raiškas, nesvarbu, ar jos realizuojasi fonemų, ar grafemų forma, tam tikra prasme paleidžia į darbą konkrečiai nesantis pirminis raštas. Šis, užbėgdamas už akių visiems komunikacijos procesams ir visiems komunikacijoje dalyvaujantiems subjektams, atlieka pasaulio pažinimo funkciją, suprantama, taip, kad pats susilaiko, atsispiria paruzijai, o pėdsaką palieka tik sukurtų tekstų, „bendrojo teksto", nuorodų struktūroje. Dionisiškasis Dievo motyvas, Dievo, kuris Vakarų

---

[39] *F. de Saussure*, Grundlagen der Sprachwissenschaft, Berlin, 1967, 141 ir t.
[40] *J. Derrida* (1974), 110.

pasaulio sūnums ir dukterims savo kankinamu nebuvimu daro tik dar labiau jaučiamą pažadėtą buvimą, grįžta pirminio rašto ir jo pėdsako metafora: „Tačiau pėdsako judėjimas būtinai yra paslėptas, jis randasi kaip pats savęs slėpimas. Kai kìta praneša apie save kaip pats savaime, jis dabartėja apsimesdamas pats savimi.“[41]

Derrida dekonstrukcijos vyksta tiksliai Heideggerio mąstymo kryptimi. Dar kartą užbėgdamas už akių ontologinei diferencijai ir būčiai rašto *différance*, kuri jau išjudintą kilmę vėl nukelia į žemesnį aukštą, jis nejučiomis apnuogina atvirkščią šito mąstymo fundamentalizmą. Tad naudos, kurios Derrida, matyt, tikėjosi iš gramatologijos ir tariamo konkretesnio būties istorijos sutekstinimo, ne tiek jau daug. Kaip modernybės filosofinio diskurso dalyvis, Derrida paveldi metafizikos, neatitrūkstančios nuo kilmės filosofijos, silpnybes. Nepaisant pakeistos pozos, ir jis galų gale mistifikuoja akivaizdžias socialines patologijas; jis atsieja esminį, t. y. dekonstrukcinį, mąstymą nuo mokslinės analizės ir apsiriboja tuščiažodišku apeliavimu į kažkokį neapibrėžtą autoritetą. Tai, be abejo, ne iškraipytos esinio būties, bet jau nebe Šventojo Rašto autoritetas, ištremto, klajojančio rašto, praradusio savo paties prasmę ir testamentiškai liudijančio šventumo nebuvimą. Nuo Heideggerio Derrida skiriasi pirmiausia tariama moksliškumo pretenzija, tačiau paskui savo naujuoju mokslu tik iškelia save virš mokslo apskritai ir ypač kalbotyros apgailėtino nekompetetingumo.[42]

Derrida raštu koduotą būties istoriją plėtoja kitaip negu Heideggeris. Tiesa, jis, kaip ir Heideggeris, politiką bei naujųjų laikų istoriją išstumia į ontinę avansceną – kad dar laisviau ir asociatyviau galėtų dūkti ontologiniame pirminio rašto bare. Tačiau retorika, kurią Heideggeris vartoja, kad prasibrautų į būties lemtį, Derrida teorijoje padeda kitai, veikiau griaunamajai orientaci-

---

[41] *J. Derrida* (1974), 82.
[42] *J. Derrida* (1974), 169: plg. ir interviu su Julia Kristeva: *J. Derrida*, Positions, Chicago, 1981, 35 ir t.

jai. Derrida yra artimesnis anarchistinis noras nutraukti istorijos vientisumą nei autoritarinė nuoroda paklusti likimui.[43]

Ši priešinga laikysena, galimas dalykas, susijusi su tuo, kad Derrida, nepaisant visų paneigimų, neatitrūksta nuo žydų mistikos. Jis nėra suinteresuotas neopagonišku būdu grįžti į monoteizmo pradžios laikus, slėptis už tradicijos, kuri laikosi pradingusių Dievo pėdsakų ir tęsia savo egzistenciją remdamasi ereziне raštų egzegeze, sampratos. Derrida pritariamai cituoja vieną E. Levino pateikiamą rabino Eliezerio mintį: „Jei visos jūros būtų pilnos rašalo, visi tvenkiniai apsodinti rašymo nendrėmis, jei dangus ir žemė būtų iš pergamento ir visi žmonės rašytų, jie nepajėgtų išsemti Toros, kurią studijavau; juk pačios Toros sumažėtų tik tiek, kiek sumažėtų jūros, įmerkus į ją plunksnos smaigalį."[44] Kabalistams visuomet rūpėjo sakytinę Torą, kuri remiasi žmonių žodžiais, vertinti lyginant su Biblija, kaip spėjama, Dievo Žodžiu. Jiems didelė vertybė buvo komentarai, kuriuos studijuodama kiekviena karta iš naujo įsisavina apreiškimą, nes tiesa nėra fiksuota, nėra vieną kartą ir visiems laikams tapusi pozityvi daugybe gerai apgalvotų teiginių. Ši kabalistinė pažiūra paskui buvo dar suradikalinta. Dabar net rašytinė Tora laikoma problemišku Dievo Žodžio vertimu į žmonių kalbą, vien tik ginčytina interpretacija. *Viskas* yra sakytinė Tora, nė vienas skiemuo nėra autentiškas, tarsi būtų užrašytas pirminiu raštu. Iš pat pradžių, nuo pažinimo medžio, Tora yra slėpininga. Ji nuolat keičia savo drabužius, ir šie drabužiai *yra* Tradicija.

G. Scholemas pasakoja apie diskusijas, kilusias dėl klausimo, ar visi dešimt Dievo įsakymų Izraelio tautai Mozės buvo perduoti nesuklastoti. Kai kurie kabalistai teigė, kad tik pirmieji du įsakymai, įtvirtinantys monoteizmą, esą paties Dievo; kiti abejojo net dėl pirmųjų Mozės perteiktų žodžių. Rabinas Mendelis iš Rymanovo Maimonido mintį suaktualina dar labiau: „Pasak ra-

---

[43] Apie „différance" Derrida sako: „Ji niekam nevadovauja, nieko nevaldo, niekur nerodo autoriteto. Ji nepraneša apie save nė vienu majuskulu. Ne tik nėra tos skirtybės karalystės, priešingai, kiekvieną karalystę ji stumia į subversiją" (Derrida, 1976, 29).

[44] *J. Derrida* (1974), 31.

bino Mendelio, net ir abu pirmieji įsakymai nepriklauso tiesioginiam apreiškimui visai Izraelio bendruomenei. Viskas, ką Izraelis girdėjo, buvo ne kas kita kaip *aleph*, kuriuo hebrajiškajame Biblijos tekste prasideda pirmasis įsakymas ... Tai, kaip man atrodo, – priduria Scholemas, – iš tikrųjų yra ypač dėmesio verta ir susimąstyti skatinanti mintis. O priebalsis *aleph* hebrajų kalboje – tai ne kas kita kaip gerklinis prataras, kuriuo pradedamas kiekvienas žodžio pradžios balsis. Vadinasi, priebalsis *aleph* yra tarsi elementas, žymintis visų artikuliuojamų garsų šaltinį ... Girdėti *alephą* iš tikrųjų yra tas pats, kaip nieko negirdėti, jis reiškia perėjimą prie visų girdimų kalbų ir, be abejo, apie jį neįmanoma pasakyti, kad jis turi kokią nors specifinę prasmę. Savo drąsia mintimi ... rabinas Mendelis apreiškimą paverčia mistika, t. y. apreiškimu, kuris pats savaime yra be galo prasmingas, bet vis dėlto *neturi specifinės* prasmės. Jis yra kažkas, ką, norint pagrįsti jo religinį autoritetą, reikėjo išversti į žmonių kalbą; o kaip tik tai šiuo požiūriu darė Mozė. Kiekvienas autoritetą pagrindžiantis sakymas, kad ir koks jis svarbus ir aukšto rango, būtų žmogaus interpretacija to, kuris transcenduoja.“[45] Rabino Mendelio *alephas* panašus į begarsį, tik rašte skiriamą žodžio *différance* „a“ tuo, kad minėtame silpname ir daugiareikšmiame ženklo neapibrėžtume sutelkta ištisa gausybė pranašysčių.

Derrida pirminio rašto, kurio pėdsakai kelia juo daugiau interpretacijų, juo jie darosi neatpažįstamesni, gramatologiškai apibrėžiama samprata atnaujina mistinę tradicijos kaip *delsiamo* apreiškimo sampratą. Religinis autoritetas savo jėgą išlaiko tol, kol pavyksta slėpti tikrąjį veidą ir žadinti interpetuotojų troškimą iššifruoti. Atkakliai vykdoma dekonstrukcija – tai paradoksiškas tradicijos tęsimas, kurio tvarumo energija atsinaujina tik ją eikvojant. Dėl vykdomos dekonstrukcijos nuolat didėja interpretacijų sąvartynas, kurį ji, siekdama atidengti pamatus, nori pašalinti.

Derrida mano Heideggerį pralenkęs, laimė – jis nuo jo atsilieka. Mistinės patirtys žydų ir krikščionių tradicijose galėjo tik

---

[45] *G. Scholem*, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt am Main, 1973, 47 ir t.

padidinti savo sprogstamąją galią, institucijoms ir dogmoms grasinančią likvidavimo jėgą, nes tos patirtys šiuose kontekstuose liko susietos su vienu, paslėptu, pasaulį transcenduojančiu Dievu. Āpšvietos, atkirstos nuo šito koncentruotos šviesos šaltinio, keistai išsisklaido. Nuolatinis jų žeminimas kreipia žvilgsnį į tą radikalių patirčių sritį, kurią atvėrė avangardistinis menas. Nietzsche savo orientacijas sėmėsi iš ekstazės apimtos ir nebesivaldančios subjektyvybės grynai estetinio žavėjimosi. Heideggeris sustojo pusiaukelėje; jis norėjo sugrąžinti *krypties netekusio* apšvietimo jėgą ir neužmokėti už žeminimą. Taip jis žaidžia su aura, kurios šventumas dingo. Būties mistifikavimo būdu āpšvietos vėl pasidaro magiškos. Neopagoniškoje mistikoje iš nekasdienybės neribotos charizmos nespinduliuoja nei, kaip estetikos dalykuose, kas nors išlaisvinama, nei, kaip religijos dalykuose, kas nors atnaujinama – daugių daugiausia spinduliuoja šarlatanizmo žavesys. Nuo šito žavesio Derrida apvalo į monoteizmo tradicijos sąsają grąžintą būties mistiką.[46]

[46] Šią mano interpretaciją remia ir vienas Susanos Handelman straipsnis, su kuriuo susipažinau, kai jau buvo parašytas šitas tekstas (jį nurodė J. Culleris): Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic. – *M. Krapnick* (Ed.), Displacement, Derrida and After, Bloomington, Indiana, 1983, 98 ir tt. S. Handelman primena įdomią Levino citatą, kuria remiasi Derrida (savo apybraižoje apie Leviną): „Torą mylėti labiau už Dievą reiškia saugotis tiesioginio beprotybės kontakto su šventuoju"; S. Handelman drauge primena Derrida gimininguma su rabinų tradicija ir ypač su jos kabalistinėmis ir erezinėmis radikalizacijomis: „The statement (of Levinas) is striking and eminently Rabbinic – the Thora, the Law, Scripture, God, he says, are even more important than He. We might say that Derrida and the Jewish heretic hermeneutic do precisely that: foresake God but perpetuate a Thora, Scripture or Law in their own displaced and ambivalent way". (115) [Levino „teiginys yra pribloškiantis ir itin rabiniškas: Tora, Įstatymas, Šv. Raštas, Dievas, – kaip jis teigia, – yra net svarbesni už Jį. Galima sakyti, kad Derrida ir žydų eretinė hermeneutika tiksliai daro tai, kad viršytų Dievą ir įamžintų Torą, Šv. Raštą, Įstatymą savitu iškreiptu ir dvilypiu būdu".] S. Handelman irgi palaiko originalios Dievo žodžio tradicijos nuvertinimą žodinės Toros naudai, nes Tora per visą žydų tremties laikotarpį reikalavo vis didesnio, galiausiai net vyraujančio autoriteto: „That is, all later Rabbinic interpretation shared the same

divine origin as the Thora of Moses; interpretation, in Derridean terms, was 'always already there'. Human interpretation and commentary thus become part of the Divine Revelation. The boundaries between text and commentary are fluid in a way that is difficult to imagine for a sacred text, but this fluidity is a central tenet of contemporary critical theory, especially in Derrida." (101) [„Tai yra, visos vėlesnės rabinų interpretacijos remiasi tuo pačiu dievišku šaltiniu kaip ir Mozės Tora; interpretacijos, Derrida žodžiais tariant, 'visados ten buvo'. Todėl žmonių interpretacijos ir komentarai pasidaro Dievo apreiškimo dalimi. Ribos tarp teksto ir komentarų nėra ryškios, nes sunku įsivaizduoti jas esant šventame tekste, bet šitas neryškumas yra pagrindinis dabartinės kritikos teorijos principas, ypač Derrida darbuose."] Toliau straipsnyje S. Handelman įtikinamai susieja Derrida Vakarų logocentrizmo nužeminimą iki fonocentrizmo su religijos istorijos kontekstu, kur nepaliaujamai buvo ginamas raidės pirmumas dvasios atžvilgiu. Autorė skiria Derrida vietą žydų apologetikoje. Pauliaus skelbiama krikščionybė diskreditavo žodinės Toros interpretacijos kaip negyvos „raidės" (2 Kor 3,6) istoriją tiesioginio Kristaus buvimo „gyvybę teikiančios dvasios" atžvilgiu. Paulius stoja prieš žydus, kurie laikosi raidės, o „rašto" nenori atsižadėti Kristaus apreiškimo „logo" naudai: „Derrida's choice of writing to oppose to Western logocentrism is a re-emergence of Rabbinic hermeneutics in a displaced way. Derrida will undo Greco-Christian theology and move us back from ontology to grammatology, from Beeing to Text, from Logos to Ecriture–Scripture." (111) [„Derrida pasirinktas priešinimasis Vakarų logocentrizmui yra naujas rabiniškosios hermeneutikos iškilimas kitu būdu. Derrida nori panaikinti graikų krikščionių teologiją ir grąžinti mus nuo ontologijos prie gramatologijos, nuo būties prie teksto, nuo logo prie pirminio rašto."] Šitame kontekste labai svarbu, kad Derrida veiksmingo Dievo, kurio veiksmingumas reiškiasi nebuvimu ir atėmimu, motyvą ima ne kaip Heideggeris iš romantizmui būdingos Dioniso recepcijos per Hölderliną, o taip, kad jį, kaip *archajišką*, galėtų panaudoti prieš monoteizmą. Veikiau aktyvus Dievo nebuvimas yra motyvas, kurį Derrida per Leviną ima iš pačios žydų tradicijos: „The absent God of the Holocaust, the God who obscures his face, paradoxically becomes for Levinas the condition of Jewish belief ... Judaism is then defined as this trust in an absent God." (115) [„Nesantis holokausto Dievas, kuris temdo savo veidą, Levinui paradoksiškai virsta žydų tikėjimo sąlyga ... Judaizmas tada apibrėžtinas kaip tikėjimas nesamu Dievu."] Aišku, dėl tos priežasties Derrida sistemoje metafizikos kritika įgauna kitokią reikšmę nei Heideggerio filosofijoje. Tada dekonstrukcijos procesas tarnauja nepripažintam diskurso su Dievu atnaujinimui, diskurso, kuris yra nutrūkęs *šiuolaikinėmis* neprivaloma tapusios ontoteologijos sąlygomis. Intencija tada būtų ne modernybės įveikimas vėl pasitelkiant archajiškus šaltinius, o specifinis atsižvelgimas į šiuolaikinio pometafizinio mąstymo sąlygas, kuriomis izoliuotas ontoteologijos diskursas su Dievu negali vykti.

Jei šis spėjimas nėra visai klaidingas, Derrida grįžta į tą istorinę vietą, kur kadaise mistika perėjo į švietimą. Scholemas per visą gyvenimą tyrė šį XVIII a. vykusį procesą. XX a. sąlygomis, kaip pastebi Adorno, „paskutinį kartą“ mistika ir švietimas susitiko Benjamino veikaluose, ir apie tai čia buvo kalbama istorinio materializmo sąvokomis. Ar šį vienintelį tokį mąstymo judesį galima pakartoti negatyviojo fundamentalizmo priemonėmis, man atrodo abejotina; šiaip ar taip, tai turėtų mus tik labiau pastūmėti į modernybę, kurią Nietzsche ir jo sekėjai buvo užsimoję įveikti.

Ekskursas į filosofijos ir literatūros žanrų skirtumų išlyginimą

I

Adorno „negatyviąją dialektiką“ ir Derrida „dekonstrukciją“ galima suprasti kaip skirtingus atsakus į tą pačią problemą. Į visuotinumą linkusi proto savikritika susipainioja performaciniame prieštaravime: ji galėjo priversti į subjektą nukreiptą protą pripažinti savo autoritarinę prigimtį tik paties proto priemonėmis. Mąstymo priemonės, kurios nepataiko į „netapatybės matmenį“ ir lieka susijusios su „prezencijos metafizika“, vis dėlto yra vienintelės priemonės jų pačių nepakankamumui atskleisti. Heideggeris iš šito paradokso sprunka į specialaus ezoterinio diskurso aukštumas, diskurso, kuris ištisai atsisako diskursinės kalbos apribojimų ir dėl neapibrėžtumo jaučiasi esąs apsaugotas nuo bet kokio specifinio priekaišto. Heideggeris metafizikos kritikai panaudoja metafizikos sąvokas it kopėčias, kurias, kai jau esi užlipęs, nusviedi šalin. Tačiau užkopęs aukštai, vėlyvasis Heideggeris – ne taip kaip ankstyvasis Wittgensteinas – neužima mistiko stebėtojo pozicijos, priešingai – regėtojo gestu ir nešykštėdamas žodžių jis ima naudotis žinančiojo autoritetu.

Visai kitaip elgiasi Adorno. Jis neištrūksta iš į save nukreiptos proto kritikos paradokso; neišvengiamu pripažintą performacinį prieštaravimą, kuriame šita filosofija tebesiblaško nuo Nietzsche's laikų, jis padaro netiesioginės komunikacijos forma. Prieš save atsigręžęs identifikacinis mąstymas prievartaujamas nuolat paneigti save. Šis mąstymas rodo žaizdas, kurias įrėžia sau ir objektams. Tos pratybos visiškai teisingai vadinamos negatyviąja dialektika, nes Adorno, nepaisydamas to, kad šis mąstymas yra praradęs bet kokią atsparą Hegelio logikos kategorijų sistemoje, neklysdamas praktikuoja atitinkamą neigimą, kaip tam tikros rūšies demistifikacijos fetišizmą. Kritinių procedūrų, kurios nebegali būti garantuotos dėl savo pagrindų, taikymas paaiškinamas tuo, kad Adorno, priešingai negu Heideggeris, iš principo neatmeta diskursinio mąstymo. Diskurso dalykuose mes, be abejo, klaidžiojame kaip žydai tremtyje, ir vis dėlto vienintelė atkakli, prieš save pačią panaudojama begalinės refleksijos jėga išlaiko sąsają su seniai pamiršta, į praeitį nuėjusia neprievartinio ir intuityvaus pažinimo utopija.[47] Kaip pastarosios degradacijos forma, diskursinis mąstymas negali, žinoma, savo jėgomis identifikuoti savęs; tai padaryti jam padeda pirmiausia estetikos ir avangardistinio meno santykio patirtis. Pažadas, kurio nebepajėgia duoti atgyvenusi filosofijos tradicija, virto ezoterinių meno kūrinių veidrodiniu raštu, kurį reikia negatyvistiniu būdu dešifruoti. Iš šito dešifravimo darbo filosofija siurbia tuos paradoksiško pasitikėjimo protu likučius, kuriais remdamasi negatyvioji dialektika dvejopa prasme atkakliai vykdo savo performacinius prieštaravimus.

Derrida negali pritarti Adorno estetikos pagrindu patvirtintam likutiniam pasitikėjimui iškvaišusiu, iš filosofijos regionų išvytu, būtent utopiniu virtusiu protu. Jis, žinoma, lygiai taip pat mažai tetiki ir tuo, kad Heideggeris, kuris vartoja metafizi-

---

[47] *H. Schnädelbach*, Dialektik als Vernunftkritik. – *L. v. Friedeburg, J. Habermas* (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt am Main, 1983, 66 ir tt.

nes sąvokas norėdamas jas „užbraukti“, iš tikrųjų išvengė subjekto filosofijos sąvokų prievartos. Neabejotina, kad Derrida pasiryžęs toliau eiti metafizikos kritikos keliu; jis irgi mielai veržtųsi iš paradokso, užuot laikęs jį ribotu. Bet, kaip ir Adorno, jis priešinasi gelmės pozai, kurią Heideggeris, daug negalvodamas, imituoja nusižiūrėjęs nuo savo priešininkės – kilmės filosofijos. Todėl panašumų esama ir su Derrida bei Adorno.

Šitą mąstymo giminiškumą reikėtų panagrinėti išsamiau. Derrida ir Adorno yra vienodai dirglūs galutiniams, totaliems, viską įimantiems modeliams, ypač organiškumui meno kūriniuose. Tad abu pabrėžia, kad pirmenybė atiduotina alegoriškumui, o ne simboliškumui, metonimijai, o ne metaforai, romantiškumui, o ne klasiškumui. Abu vartoja fragmentą kaip pateikimo formą, į kiekvieną sistemą žiūri įtariai. Abu išradingai atriboja normalius atvejus nuo ribinių; abiem būdingas negatyvus ekstremizmas: esminga jie atranda šalutiniuose, antraeiliuose dalykuose, teisėta – subversijose ir pažeidimuose, tiesą – periferijoje ir neautentiškume. Nepasitikėjimą viskuo, kas tiesiogiška ir substanciška, atitinka atkaklios tarpinių grandžių, paslėptų presupozicijų ir priklausomybių paieškos. Ištakų, originalumų, pradinių principų kritiką atitinka tam tikras fanatizmas visame kame įrodyti vien gaminį, pamėgdžiojimą, antrinį dalyką. Tai, kas visą Adorno kūrybą persmelkia kaip materialistinis motyvas – idealistinių postulatų demaskavimas, klaidingų esmės sąsajų apgręžimas, tezė apie objekto pirmumą – irgi turi paralelių Derrida papildo logikoje. Maištaujantis dekonstrukcijos darbas juk siekia sugriauti nugludintų sąvokų hierarchijas, padaryti perversmą sąsajų motyvacijose ir vyraujančių santykių koncepcijose, pavyzdžiui, santykiuose tarp gyvosios kalbos ir rašto, inteligibilumo ir juslumo, gamtos ir kultūros, vidaus ir išorės, dvasios ir materijos, vyro ir moters. Vieną iš tų porų sudaro logika ir retorika. Derrida ypač knieti pastatyti ant galvos jau Aristotelio kanonizuotą logikos prioritetą prieš retoriką.

Derrida nenagrinėja šito prieštaringo klausimo filosofijos istorijai artimais požiūriais, nes jam būtų reikėję nustatyti savo

paties projekto statuso santykį su tradicija, kurią kūrė plejada filosofų – nuo Dante's iki Vico – ir kurią puoselėjo Hamannas, Humboldtas, Droysenas ir kiti iki Dilthey ir Gadamerio. Kaip tik šitoje tradicijoje pasigirdo Derrida iš naujo keliamas protestas prieš Aristotelio ir Platono nubrėžtą logikos prado pirmenybę prieš retoriką. Derrida nori išplėsti retorikos suverenitetą į logikos sritį ir taip išspręsti problemą, su kuria yra susidūrusi į visuotinumą pretenduojanti proto kritika. Jis nelinkęs taikstytis, kaip esu parodęs, nei su Adorno negatyviąja dialektika, nei su Heideggerio metafizikos kritika: pirmoji, nepaisant nieko, lieka susijusi su proto patiriama dialektikos palaima, antroji neišvengia metafizinės kilmės dalininkės padėties. Heideggeris išsisuka iš į save nukreiptos proto kritikos paradokso tik tuo, kad mąstymui reikalauja ypatingo statuso, t. y. atleidimo nuo diskurso pareigų. Jis nieko nepasako apie privilegijuotą prieigą prie tiesos. Derrida išties siekia tos pačios ezoterinės prieigos, tačiau nenorėtų jai suteikti kokios nors privilegijos – nesvarbu, kokia instancija tai darytų. Jis nesielgia taip, kad, tarsi valdovas, nepastebėtų pragmatinio nepatvarumo priekaišto, o padaro jį *beprasmį*.

Apie prieštaravimą čia galima kalbėti tik nuoseklumo reikalavimų prasme, kurie netenka autoriteto ar galiausiai yra subordinuojami kitiems, pavyzdžiui, estetinio pobūdžio reikalavimams, jei logika praranda savo įprastinę pirmenybę retorikos atžvilgiu. Tada filosofijos veikalus dekonstruktyvistas gali traktuoti kaip literatūros kūrinius, o metafizikos kritiką prilyginti literatūros kritikos, nelaikančios savęs nemokslu, kriterijams. Jei tik į Nietzsche's raštus imame rimtai žiūrėti kaip į *literatūros* kūrinius, proto kritikos įtikinamumą reikia vertinti retorinės sėkmės, o ne logikos nuoseklumo kriterijais. Tokia objektą atitinkanti kritika orientuojasi ne tiesiogiai į diskursinių santykių, iš kurių imami argumentai, tinklą, o į stilistines figūras, lemiančias literatūrinę ir retorinę kūrinio vertę. Kaip literatūros kritika, kuri tam tikra prasme tik *tęsia* savo objektų literatūrinį procesą, neįsilieja į mokslą, taip ir apskritai litera-

tūros kritikos metodus taikanti stambių filosofijos tekstų dekonstrukcija nepaklūsta problemas sprendžiančių, grynai pažintinių tyrimų masteliams.

Taigi Derrida *pakerta* tą problemą, kurią Adorno pripažįsta neišvengiama, ir padaro ją refleksiškai save patį įkalinančio tapatybės mąstymo pradiniu tašku. Jam problema netenka prasmės, nes dekonstrukcijos reikalų neįmanoma suversti filosofijos ir mokslo įsipareigojimams. Savo metodą Derrida vadina dekonstrukcija, kadangi jis turi *pašalinti* ontologinį *karkasą*, kurį filosofija pastatė per savo į subjektą nukreiptą proto istoriją. Tačiau atlikdamas dekonstravimo darbą, Derrida netaiko analitikos procedūrų paslėptų prielaidų arba implikacijų identifikavimo prasme. Juk taip kiekviena paskesnioji karta peržiūrinėjo ankstesniosios darbus. Derrida veikiau taiko stilistinės kritikos metodą, kuriuo neliteratūriškai funkcionuojančiame tekste perskaito retorinį literatūrinių sluoksnių perteklių kaip kažką panašaus į netiesioginius pranešimus, kuriais pats tekstas paneigia savo reiškiamą turinį. Tokiu būdu Husserlio, Saussure'o ar Rousseau tekstus Derrida verčia prisipažinti nusikaltus autorių eksplicitinei nuomonei. Taip prieš plauką šukuojami tekstai dėl savo *retorinio* turinio patys ima prieštarauti tam, ką teigia, pavyzdžiui, eksplicitiškai postuluojama reikšmės pirmenybė prieštarauja ženklui, balsas – raštui, akivaizdi duotybė ir tiesioginė prezentacija – pavaduotojui ir atidėtajam–atidedamajam. Filosofijos tekste identifikuoti juodąją dėmę yra lygiai taip pat sunku, kaip ir ją atpažinti literatūros teksto turinių plotmėje. „Blindness and Insight“ [aklumas ir įžvalgumas] yra tarp savęs susiję retorikos požiūriu. Tad interpretuotojui filosofinio teksto konstitutyvių apribojimų pažinimas pasidaro prieinamas tik tada, kai tekstą ima laikyti tuo, kuo jis nenorėtų būti – literatūros kūriniu.

Tačiau jei šiuo atveju filosofinis (arba mokslinis) tekstas nuo tariamai literatūrinio būtų tik *atribojamas*, dekonstrukcija liktų vien savavališkas aktas. Heideggerio tikslą metafizines mąstymo formas sunaikinti iš vidaus Derrida gali pasiekti pasitel-

kęs tik iš esmės retorinę procedūrą: jei filosofijos tekstas *iš tiesų* yra literatūrinis, jei galima parodyti, kad filosofijos ir literatūros žanrų skirtumas, atidžiau pasižiūrėjus, išnyksta. Šitas įrodymas turi būti galimas pačios dekonstrukcijos būdu; kiekvienu atveju vis iš naujo įsitikini, kaip neįmanoma filosofijos ir mokslo kalbas taip pritaikyti pažintiniams tikslams, kad jos būtų apvalytos nuo bet kokių metaforinių ir grynai retorinių elementų, neturėtų literatūrinių priemaišų. Dekonstrukcijos praktika patvirtina filosofijos ir literatūros žanrų skirtumo nepagrįstumą; galų gale *visi* žanrų skirtumai paskęsta stambios apimties, viską aptariančio teksto sąsajose. Hipostazine maniera Derrida kalba apie „universalų tekstą“. O tai, kas lieka, yra save patį rašantis raštas, kaip terpė, kurioje kiekvienas tekstas yra glaudžiai susijęs su visais kitais. Kiekvienas pavienis tekstas, kiekvienas ypatingas žanras jau yra paaukoję savarankiškumą viską praryjančiam kontekstui ir nekontroliuojamam teksto spontaniškos gamybos vyksmui pirma, negu atsirado. Tuo pagrįstas retorikos, apskritai turinčios reikalų tik su tekstų kokybėmis, pirmumas prieš logiką, kaip taisyklių sistemą, kuriai be išimties paklūsta vien tam tikri, argumentacinio pobūdžio diskurso tipai.

II

Vadinasi, iš pradžių į akis nekrintantis filosofijos tradicijos „destrukcijos“ virtimas „dekonstrukcija“ radikalią proto kritiką perkelia į retorikos sritį ir tuo parodo jai išeitį iš atgręžties į save aporijos: tas, kuris po šitos transformacijos metafizikos kritiką vis dar norėtų kaltinti paradoksiškumais, scientistiniu požiūriu būtų jos nesupratęs. Šis argumentas galioja, žinoma, tik tada, jei yra teisingos štai tokios prielaidos:

1) literatūros kritika iš esmės nėra mokslinis dalykas, todėl paklūsta tiems patiems kriterijams, kaip ir jos literatūriniai objektai;

2) tarp filosofijos ir literatūros tėra tiek mažai žanro skirtumų, kad filosofijos tekstai, jų pagrindiniai turiniai gali būti nagrinėjami literatūros kritikos metodais;

3) retorikos pirmenybė prieš logiką reiškia generalinę retorikos kompetenciją bendroms viską apimančių teksto sąsajų kokybėms, kuriose galų gale išnyksta visi žanro skirtumai: kaip filosofija ir mokslas nesudaro vien savo pačių universalijų, taip menas ir literatūra nesudaro vien fikcijos karalystės, kuri savo autonomiją galėtų apginti bendro teksto atžvilgiu.

Trečioji prielaida paaiškina antrąją ir pirmąją tuo, kad pašalina sąvokos „literatūros kritika" prasmės specifiką. Nors literatūros kritika veikia kaip per ilgą tradiciją save pačią aiškinantis modelis, bet galioja jis būtent kaip modelis tam tikram bendresniam atvejui – kritikai, kuri tinka retorinėms ir kasdienių, ir nekasdienių diskursų kokybei. Dekonstrukcijos procedūrą ši apibendrinamoji kritika panaudoja tam, kad išstumtą filosofinių ir mokslinių tekstų retorinį perteklių pabrėžtų šių tekstų prasmės atžvilgiu. Derrida reikalavimas „dekonstrukciją" laikyti priemone išvesti Nietzsche's radikalią proto kritiką iš paradoksiško nukreiptumo į save patį akligatvio remiasi trečiąja teze – taip pat ir žlunga dėl jos.

Kaip tik ši tezė lėmė tokį žymių Amerikos universitetų literatūrologų susidomėjimą Derrida veikalais.[48] Literatūros kritika JAV nuo seno yra akademinė disciplina, kitaip sakant, yra suinstitutinta. Kartu čia iš pat pradžių institucijų lygmenyje sprendžiamas ir literatūros kritikos moksliškumo klausimas. O Derrida recepcijos foną, be jokios abejonės, sudaro ne tik šita endeminė abejonė savimi, bet ir atsisakymas dešimtmečius vy-

---

[48] Tai pasakytina pirmiausia apie Jeilio universiteto literatūros kritikus Paulį de Maną, Geoffrey Hartmanną, Hillisą Millerį ir Haroldą Bloomą; plg.: *J. Arac*, *W. Godzich*, *W. Martin* (Eds.), The Yale Critics: Deconstruction in America, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. Be Jeilio universiteto, kiti svarbūs dekonstruktyvizmo centrai yra Baltimorės Johnso Hopkinso univeritetas ir Cornellio universitetas, Itaka Niujorkas.

ravusios naujosios kritikos, kuri buvo įsitikinusi kalbinio meno kūrinio autonomija ir gyveno struktūralistiniu mokslo patosu. Šitomis sąlygomis „dekonstrukcijos" idėja galėjo rasti palankią dirvą, nes jinai literatūros kritikai visai priešingų prielaidų pagrindu atvėrė neabejojamos reikšmės perspektyvą: Derrida atmeta kalbinio kūrinio autonomiškumą ir estetinės regimybės įnorį lygiai taip pat energingai kaip galimybę literatūros kritikai kada nors įgyti mokslo statusą. Kartu literatūros kritika jam yra pavyzdys metodo, kuris, įveikus prezencijos metafizikos mąstymą ir logocentrizmo epochą, perima kone pasaulio istorijos misiją.

Literatūros kritikos ir literatūros žanro skirtumo išlyginimas išvaduoja kritiko darbą iš nemalonios prievartos paklusti pseudomoksliniam standartui; kartu jis tą darbą pakylėja aukščiau už mokslą – į kūrybinės veiklos lygmenį. Kritikai nebereikia savęs suvokti kaip kažkokio antraeilio dalyko, ir ji įgauna literatūros rangą. Millerio, Hartmanno ir de Mano tekstai atskleidžia naują savimonę, „that critics are no more parasites than the texts they interprete, since both inhabit a host-text of pre-existing language which itself parasitically feeds on their host-like willingness to receive it"*. Dekonstrukcininkai atmeta tradicinę Arnoldo koncepciją, jog kritika atlieka tik pagalbinę funkciją: „Criticism is now crossing over into literature, rejecting its subservient, Arnoldian stance and taking on the freedom of interpretative style with a matchless gusto."[49] Tad Paulis de Manas galbūt savo geriausioje knygoje Lukácso, Bartheso, Blanchot ir Jakobsono kritikos tekstus doroja taikydamas

* „Kad literatūros kritika nėra parazitiškesnė už tekstus, kuriuos ji interpretuoja, nes ir kritika, ir literatūra gyvena bendrame pirmiau egzistuojančios kalbos tekste, kuris savo ruožtu parazitiškai minta savininkišku norėjimu jį priimti."

[49] *Ch. Norris*, Deconstruction. Theory and Practice, London and New York, 1982, 93, 98: „Kritika dabar pereina į literatūrą atsisakydama pagalbininkės vaidmens, Arnoldo pažiūrös, ir su didžiausiu polėkiu imasi interpretacijos stiliaus laisvės."

tokį pat metodą ir taip pat rafinuotai, kaip paprastai elgiamasi tik su literatūros tekstais: „Since they are not scientific, critical texts have to be read with the same awareness of ambivalence that is brought to the study of non-critical literary texts“[50].

Lygiai toks pat svarbus dalykas, kaip ir literatūros kritikos prilyginimas kūrybinei literatūrinei veiklai, yra, be abejo, ir didesnė reikšmė, kurią įgauna literatūros kritika, kaip metafizikos kritikos dalyvė. Šita metafizikos kritikos revalvacija reikalauja kontroversiško paaiškinimo dėl Derrida postuluojamo filosofijos ir literatūros žanro sulyginimo. Jonathanas Culleris primena, kokią strateginę prasmę turi Derrida siūlymas filosofijos tekstus nagrinėti literatūros kritikos stiliumi: tai reiškia rekomendaciją literatūros kritikai literatūros tekstus savo ruožtu analizuoti filosofiškai. Išlaikyti ir kartu ryžtingai sumažinti skirtumą tarp abiejų žanrų „is essential to the demonstration, that the most truly philosophical reading of a philosophical text ... is one that treats the work as a literature, as a fictive, rhetorical construct whose elements and order are determined by various textual exigiencies“*. Toliau autorius tęsia: „Conversely, the most powerful and apposite readings of literary works may be those that treat them as philosophical gestures by teasing out the implications of their dealings with the philosophical appositions that support them.“[51] Taigi antrasis teiginys varijuojamas taip:

---

[50] *P. de Man*, Blindness and Insight. 2-as leid., Minniapolis, 1983, 110: „Kadangi kritikos tekstai nėra moksliniai, jie turi būti skaitomi taip pat suvokiant dviprasmiškumą, kaip ir kritinės literatūros tekstai“.

* „yra esminis dalykas siekiant parodyti, kad teisingiausias filosofinio teksto filosofinis skaitymas yra toks, kuris kūrinį traktuoja kaip literatūrą, kaip išgalvotą retorinį konstruktą, kurio elementus ir tvarką lemia įvairios teksto būtinybės“.

[51] *J. Culler*, On Deconstruction, London, 1983, 150: „Ir priešingai, efektyviausiu ir tinkamiausiu literatūros kūrinių skaitymu laikytinas toks, kuris į juos žiūri kaip į filosofijos gestus atskleidžiant prasmes iš jų santykiavimo su jas remiančiomis filosofinėmis opozicijomis“.

(2') Tarp filosofijos ir literatūros tėra toks mažas žanrų skirtumas, kad pagrindinį literatūros tekstų turinį galima atskleisti metafizikos kritikos būdu.

Aišku, abi antrosios prielaidos variacijos, 2 ir 2', nurodo trečiojoje prielaidoje postuluojamą retorikos pirmenybę logikos atžvilgiu. Todėl Amerikos literatūros kritikai yra linkę vartoti su retorika maždaug vienodos apimties *bendrosios* literatūros terminą, kuris atitiktų Derrida „universalaus teksto" sąvoką. Jei dekonstrukcija taikoma tradicinei filosofijos sampratai, atmetančiai metaforinius filosofinio mąstymo pagrindus, tai ji liečia ir siauresnę fiktyvizmu apibūdinamą literatūros sąvoką: „The notion of literature or literary discourse is involved in several of hierarchical oppositions on which deconstruction has focussed: serious/non-serious, literal/metaphorical, truth/fiction ... Deconstruction's demonstration that these hierarchies are undone by the working of the texts that propose them alters the standing of literary language."* Toliau eina sąlygos sakiniu formuluojama tezė, nuo kurios priklauso viskas – ir naujoji metafizikos kritikos pagrindu revalvuota literatūros kritikos savimonė, ir dekonstrukcinis autoreferencinės proto kritikos performacinio prieštaravimo naikinimas: „If serious language is a special case of non-serious, if truths are fictions whose fictionality has been forgotten, then literature is not a deviant, parasitical instance of language. On the contrary, other discourses can be seen as cases of a generalized literature, or archi-literature."[52] Kadangi Derrida nemėgsta argumentuoti, patartina tik-

* „Literatūros arba literatūrinio diskurso samprata įeina į kai kurias hierarchijos opozicijas, į kurias krypo dekonstrukcijos dėmesys: rimtas/nerimtas, tikras/metaforinis, tiesa/išmonė ... Dekonstrukcijos parodymas, kad šių hierarchijų negriauna tekstų, kurie jas siūlo, funkcionavimas, keičia literatūrinio kalbėjimo statusą."

[52] *J. Culler* (1983), 181: „Jei rimtas kalbėjimas yra specialus nerimto kalbėjimo atvejis, jei tiesos yra fikcijos, kurių fikciškumas pamirštas, tada literatūra nėra iškreipto, parazitinio kalbėjimo pavyzdys. Priešingai, kiti diskursai gali būti vertinami kaip tam tikros apibendrinamosios, arba archiliteratūros, atvejai."

rinant, ar ši tezė tikrai yra funkcionali, elgtis taip, kaip daro jo mokiniai, literatūros kritikai, išaugę argumentacijos klimate.

Norėdamas Austino kalbos akto teorijos pavyzdžiu parodyti, kaip žlunga kiekvienas mėginimas kasdienio, normalaus kalbėjimo sritį atriboti nuo „neįprastos", „nukrypstančios" nuo standartinių atvejų kalbos vartosenos, J. Culleris labai aiškiai atkuria šiek tiek neskaidrią diskusiją tarp Jacques'o Derrida ir Johno Searle'o. Cullerio tezę papildo ir netiesiogiai patvirtina Mary Louise Pratt kalbos akto teorijos pagrindu atliktas tyrimas, kuriame ji siekė struktūralistinės poezijos teorijos pavyzdžiu įrodyti, kad žlunga ir mėginimas nekasdienišką fiktyvios kalbos vartojimo sritį atriboti nuo kasdienių diskursų (žr. šio skyriaus III dalį). Tačiau pirma grįžkime prie Derrida ir Searle'o ginčo.[53]

Iš visos tos kompleksinės diskusijos, kaip pagrindinį ginčytiną, J. Culleris iškelia tokį klausimą: ar Austinui pasiseka žengti vieną, iš pirmo žvilgsnio visai nekaltą, laikiną ir grynai metodišką žingsnį. Mat Austinas yra užsimojęs išnagrinėti kompetentingų kalbos informantų intuityviai vartojamas taisykles, pagal kurias gali būti sėkmingai atliekami kalbėjimo aktai. Analizės objektu jis pasirenka *rimtai* pasakytus, itin *paprastus* ir *pažodiškai* vartojamus *normalios* kasdienės bendravimo praktikos sakinius. Taigi analizės vienetas, norminės kalbos aktas, yra tam tikrų abstrakcijų rezultatas. Kalbos akto teoretikas nukreipia savo dėmesį į normalaus kalbėjimo pavyzdį, iš kurio pašalinti visi kompleksiniai, išvestiniai, parazitiniai ir nuo normos nukrypstantys atvejai. Posakio izoliacijos pagrindą sudaro „įprastinės", arba normalios, kalbos praktikos samprata, „ordi-

---

[53] Paskutiniame straipsnio „Signatur, Ereignis, Kontext" skirsnyje Derrida išdėsto savo požiūrį į Austino teoriją: *J. Derrida*, Rundgänge der Philosophie, Berlin, 1976, 142 ir tt. Juo remiasi J. Searle straipsnyje „Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", Glyph, Nr. 1, 1977, 198 ir tt. Derrida atsakymas, pavadintas „Limited Inc.", pasirodė Glyph, Nr. 2, 202 ir tt.

nary language" samprata, dėl kurios nepretenzingumo ir nuoseklumo Derrida ima abejoti. Austino užmojis yra aiškus: jis norėtų ištirti, tarkime, „pažado" bendrąsias savybes tokiais atvejais, kai atitinkamais sakiniais išreikštas pažadas *funkcionuoja* tikrai kaip pažadas. Tačiau esama kontekstų, kuriuose tie patys sakiniai netenka pažado ilokucinės jėgos. Monologe arba scenoje ištartas aktoriaus kaip eilėraščio elementas, pažadas, Austino nuomone, pasidaro „keistu būdu tuščias ir niekinis". Tas pats pasakytina ir apie citatoje pasitaikiusį ar vien šiaip paminėtą pažadą. Šituose kontekstuose nėra *rimtos* ir *privalomos*, kai kada net *pažodiškos* atitinkamo performacinio sakinio vartosenos, o yra tik išvestinė arba parazitinė vartosena. Fiktyvios arba simuliuotos ar netiesioginės vartosenos atvejai, kaip Searle'as atkakliai kartoja, yra „parazitiški" tuo, kad jie logiškai suponuoja galimybę generuoti gramatiškai tinkamus sakinius rimtam, pažodiškam ir privalomam pažadui reikšti. Culleris iš Derrida tekstų atrenka tris pagrindinius priekaištus, kurie rodo, kad tokios operacijos yra negalimos ir kad įprastiniai skirtumai tarp rimto ir simuliuoto, pažodinio ir metaforinio, kasdienio ir fiktyvaus, paprasto ir parazitinio kalbėjimo būdų žlunga.

a) Savo pirmuoju argumentu Derrida nustato nelabai aiškią sąsają tarp, pirma, cituojamumo ir kartojamumo, o antra – fikciškumo. Pažado citavimas, jei lyginsime su tiesiogiai duotu pažadu, tesąs tik tariamai antrinis, nes netiesioginis performacinio posakio perteikimas citatoje esanti tik pakartojimo forma, ir kadangi cituojamumas suponuojąs kartojimo pagal taisyklę galimybę, t. y. konvencionalumą, jis priklausąs kiekvieno konvenciškai generuoto, taigi ir performacinio, posakio esmei – ir platesne prasme jis fiktyviai gali būti imituojamas: „If it were not possible for a character in a play to make a promise, there could be no promise in real life, for what makes it possible to promise, as Austin tells as, is the existence of a conventional procedure, of formulas one can repeat. For me to be able to make a promise in real life, there must be iterable

procedures or formulas such as are used on stage. Serious behavior is a case of role-playing."[54]

Šitame Derrida argumente jau aiškiai numanoma tai, ką jis norėtų įrodyti: kad kiekviena konvencija, teikianti galimybę kartoti standartinius veiksmus, yra ne vien simboliška, bet ir iš prigimties fiktyvi. Tai, kad vaidinimų konvencijų galiausiai *negalima* atskirti nuo norminių veiksmų, reikėtų dar įrodyti. Juk pažadą Austinas pateikia kaip išvestinės arba parazitinės formos pavyzdį, nes iš cituojamo pažado netiesioginiu perteikimu atimama ilokucijos jėga: pažadas išimamas iš konteksto, kuriame jis „funkcionuoja", vadinasi, koordinuoja įvairių sąveikos dalyvių veiksmus ir sukelia veiklai tinkamų padarinių. *Veiksmingas* yra tik atitinkamomis aplinkybėmis faktiškai atliktas kalbos aktas, nuo kurio citatoje minimas arba pranešamas pažadas priklauso gramatiškai. Šitas ilokucijos jėgą mažinantis ribojimas sudaro ir tiltą tarp cituojamo perteikimo ir fiktyvaus vaizdavimo. Taip pat ir scenos veiksmas remiasi, žinoma, kasdienės (aktorių, režisieriaus, scenos darbininkų ir teatro tarnautojų) veiklos patirtimi; ir šitame apibrėžtame kontekste pažadai gali funkcionuoti *kitaip* negu „scenoje", t. y. turėti veiklai relevantiškų padarinių ir privalomybių. Derrida nesistengia pritaikyti „dekonstrukciją" iškeltam kasdienės kalbos funkciniam modusui. Ilokucinėje kalbinės raiškos siejimo jėgoje Austinas atranda veiklos koordinavimo mechanizmą, kuris normaliam, kasdienėje praktikoje gyvuojančiam kalbėjimui suteikia kitus ribojimus negu fiktyvus kalbėjimas, simuliacija ir vidinis monologas. Ribojimai, kuriems esant ilokucijos aktai plėtoja veiklą koordinuojančią jėgą ir sukelia veiklai tinkamų padarinių, apibūdina „normalaus" kalbėjimo sritį. Tuos ribojimus galima

[54] *J. Culler* (1983), 119: „Jei veikėjui vaidinime nebūtų galima ką nors pažadėti, negalėtų būti pažado realiame gyvenime, kuris pažadą daro galimą; kaip sako Austinas, egzistuoja konvencinė procedūra, formulės, kurias galima kartoti. Kad galėčiau ką nors pažadėti realiame gyvenime, turi būti pakartojamų procedūrų arba formulių, tokių, kokios vartojamos scenoje. Rimtas elgesys yra spektaklio vaidmens atlikimo atvejis."

nagrinėti kaip idealinančias prielaidas, kurių turime imtis komunikacinėje veikloje.

b) Antras argumentas, kurį Culleris su Darrida iškelia prieš Austiną ir Searle'ą, yra susijęs kaip tik su tokiais idealizavimais. Kiekviena apibendrinanti kalbos aktų analizė turi galėti specifikuoti bendrąsias konteksto sąlygas, siekiant ilokucinės standartizuotų kalbos aktų sėkmės. Šitą uždavinį spręsti ypač buvo pasišovęs Searle'as[55]. Taigi kalbinių posakių reikšmė kinta pagal kontekstą; be to, kontekstai sudaryti taip, kad jie visuomet yra atviri tolesnėms specifikacijoms. Viena iš mūsų kalbos savybių kaip tik yra ta, kad mes galime posakius imti iš vienų kontekstų ir perkelti į kitus – Derrida šiuo atveju kalba apie „įskiepijimą". Tad tokiam kalbos aktui, kaip „pažadas vesti", galime sugalvoti vis naujų ir neįtikinamesnių kontekstų; bendrų konteksto sąlygų specifikacija neturi jokių natūralių ribų: „Suppose that the requirements for a marriage ceremony were met but the one of the parties were under hypnosis, or that the ceremony were impeccable in all respects but had been called a 'rehearsal' , or finally, that while the speaker was a minister licensed to perform wedding and the couple hat obtained a license, that three of them were on this occasion acting in a play that, coincidentally, included a wedding ceremony."[56] Šis reikšmę keičiantis kontekstų varijavimas iš principo negali būti sustabdytas arba kontroliuojamas, nes kontekstai yra beribiai, t. y. teoriškai negali būti apibūdinami galutinai. Culleris įtikinamai parodo, kad Austinas šio keblumo nepajėgia

[55] *J. Searle*, Speech Acts, Cambridge, 1969 (vokiškas leidimas 1971); *J. Searle*, Expression and Meaning, Cambridge, 1979 (vokiškas leidimas 1982).

[56] *J. Culler* (1983), 121: „Tarkime, kad reikalavimai vestuvėms buvo patenkinti, bet vienas partneris buvo užhipnotizuotas, arba kad vestuvės įvyko visais atžvilgiais nepriekaištingai, tačiau buvo pavadintos 'repeticija', arba galiausiai dėl to, kad kalbėtojas buvo dvasininkas, turįs teisę tuokti, ir pora buvo gavusi tam leidimą, trys iš jų šia proga dalyvavo vaidinime, kuriame atsitiktinai buvo numatytos vestuvės."

įveikti ir apeliuodamas į kalbėtojo ir klausytojo intencijas. Ne mintys apie nuotaką, jaunikį ir dvasininką lemia vestuvių teisėtumą, o veiksmai ir aplinkybės, kuriomis jos vyksta: „What counts is the plausibility of the description: whether or not the features of the context adduced create a frame that alters the illocutionary force of the utterances."[57]

Searle'as į šį keblumą reagavo įvesdamas apribojimą, kad pažodinė sakinio reikšmė ne visiškai nustato kalbos akto, kuriame sakinys vartojamas, galiojimo sąlygas; ji priklauso nuo žodžiais nepasakomų papildomų dalykų, kuriuos apibūdina kalbos komunikacijos fono prielaidų sistema, nusakanti bendrų ekstralingvistinių sąlygų normalumą. Šitos prerefleksinės fono suprantamybės yra holistinės prigimties; jų negalima apibūdinti baigtine specifikacijų aibe. Tad sakinių reikšmės, kad ir kaip gerai būtų išanalizuotos, tėra santykinės – galioja tik fono dalinio žinojimo, reikšmingo atitinkamos kalbos bendruomenės gyvenamajam pasauliui, sąlygomis. Tačiau Searle'as atkreipia dėmesį į tai, kad šitas santykinumo elementas jokiu būdu neįveda reikšmės reliatyvizmo, kurio siekia Derrida. Kol funkcionuoja kalbiniai žaidimai ir nežlunga išankstinis gyvenamojo pasaulio elementų žinojimas, dalyviai, be abejo, teisingai pasikliauja ekstralingvistinėmis sąlygomis, kurios jų kalbinėjo bendruomenėje suprantamos kaip „normalios". O tais atvejais, kai individualios fono sampratos pasidaro problemiškos, jie yra nusiteikę manyti, kad galima rasti protingai motyvuotą savitarpio supratimą. Tai stiprios, tiksliau sakant, suidealintos prielaidos, tačiau tie idealinimai nėra logocentristiniai savivalės aktai, kuriuos teoretikas susieja su nepaklusniais kontekstais, norėdamas juos tariamai paimti savo kontrolėn, – tai veikiau prielaidos, kurių dalyviai turi imtis patys, jei nori, kad komunikacijos veikla išvis būtų įmanoma.

---

[57] *J. Culler* (1983), 123: „Svarbu aprašymo įtikinamumas, nepaisant to, ar konteksto požymiai sukuria ar nesukuria struktūrą, kuri keičia sakymų ilokucinę jėgą."

c) Idealinamųjų prielaidų vaidmenį gali paaiškinti ir kiti tos pačios situacijos padariniai. Kadangi kontekstai nėra pastovūs ir gali būti plečiami į visas puses, tą patį tekstą galima interpretuoti įvairiai; ne kas kitas, o pats tekstas atveria nekontroliuojamos jo veiksmingumo istorijos galimybę. Tačiau šita garbinga įžvalga dar neduoda pamato Derrida sąmoningai paradoksiškai tezei, kad kiekviena interpretacija neišvengiamai yra neteisinga, o kiekvienas supratimas neva esąs blogas supratimas. Teiginį „every reading is a misreading" [kiekvienas perskaitymas yra blogas perskaitymas] Culleris teisina taip: „If a text can be understood, it can in principle be understood repeatedly, by different readers in different circumstances. These acts of reading or understanding are not, of course, identical. They involve modifications and differences, but differences which are deemed not to matter. We can thus say, that understanding is a special case of misunderstanding, a particular deviation or determination of misunderstanding. It is misunderstanding whose misses do not matter."[58] Culleris, aišku, neatsižvelgia į vieną aplinkybę. Tarpusavio supratimo procesas išlieka veiksmingas tik tol, kol visi dalyviai laikosi galimo aktualaus supratimo, kai *tiems patiems* posakiams suteikiama *tokia pat reikšmė*, sistemos. Kaip yra parodęs Gadameris, ir hermeneutinės pastangos, siekiančios įveikti laiko ir kultūros nuotolius, orientuojasi į galimo aktualaus pridurtinio sutarimo idėją.

Kadangi kasdienė komunikacijos praktika verčia priiminėti sprendimus, dalyviai norom nenorom turi skaitytis su tuo, kad yra tam tikra veiksmų koordinacija. Juo labiau interpretacijos atitolsta nuo šito „rimties atvejo", juo labiau jos gali atitrūkti

---

[58] *J. Culler* (1983), 176: „Jei tekstas gali būti suprantamas, jis gali iš principo būti suprantamas ir pakartotinai – skirtingų skaitytojų skirtingomis aplinkybėmis. Šitie perskaitymo ar supratimo aktai nėra, aiškus daiktas, tapatūs. Juose yra atmainų ir skirtybių, bet tokių, kurios laikomos neesminėmis. Todėl galime teigti, kad supratimas yra ypatingas neteisingo supratimo atvejis, paskiras nukrypimas ar neteisingo supratimo determinacija. Neteisingo supratimo nebuvimas kaip tik nėra esminis dalykas."

nuo idealinančios pasiekiamo sutarimo prielaidos. Tačiau kad klaidingų interpretacijų iš principo nekritikuotų idealiu būdu pasiekiamas supratimas, jos niekada negali visiškai likti nuošalyje nuo idėjos. Interpretuotojas tos idėjos neatneša savo objektui; jis veikiau, remdamasis neabejingo stebėtojo performacijos požiūriu, perima ją iš tiesioginių dalyvių, *kurie išvis komunikacijos aktus gali atlikti tik veikiant subjektyvaus identiško reikšmių priskyrimo sąlygai.* Taigi Derrida tezės atžvilgiu nenorėčiau į mūšio lauką išvesti Wittgensteino kalbinių žaidimų pozityvizmo. Ne atitinkamai nugludinta kalbos praktika lemia, kokia būtent reikšmė tenka tekstui ar posakiui.[59] Veikiau kalbiniai žaidimai funkcionuoja tik todėl, kad jie suponuoja kalbinių žaidimų ribas peržengiančias idealizacijas, kurios, kaip būtina galimo sutarimo sąlyga, duoda pamatą rastis sutarimo, kritikuotino pagal pripažinimo pretenzijas, perspektyvai. Tokių ribojimų sąlygomis gyvuojanti kalba yra ilgalaikio išbandymo objektas. Kasdienės komunikacijos praktika, kur veikėjams reikia dėl ko nors pasaulyje susitarti, yra verčiama save pateisinti, o galimybę tokiam pateisinimui pirmiausia duoda idealinančios prielaidos. To savęs pateisinimo būtinybės pagrindu galima kartu su Austinu ir Searle'u atskirti „įprastinį" ir „parazitinį" kalbos vartojimą.

III

Iki šiol trečią ir pamatinę Derrida prielaidą kritikavau tik tiek, kiek (nepaisydamas Cullerio atliekamos Derrida argumentų rekonstrukcijos) gyniau galimybę atriboti normalią kalbą nuo *išvestinių* formų. Dar neatskleidžiau, kaip galima atriboti fiktyvią kalbą nuo normalios, t. y. nuo kasdienio kalbos vartojimo. Derrida šitas aspektas yra svarbiausias. Jei „literatū-

[59] Plg. *J. Culler* (1983), 130 ir t.

ra“ ir „rašymas“ sudaro universaliõs, neapeinamos tekstų sąsajos, kurioje galiausiai išnyksta visi žanro skirtumai, modelį, tai „literatūra ir „rašymas“ neturi atsiskirti nuo kitų diskursų, kaip fikcijos autonominė karalystė. Literatūros kritikams, Derrida sekėjams JAV, tezė apie kalbinių meno kūrinių autonomiją, kaip jau sakyta, yra nepriimtina ir todėl, kad jie norėtų atsiriboti nuo New Criticism (naujosios kritikos) formalizmo ir struktūralistinės estetikos.

Skirti poetinę kalbą nuo įprastinės remdamiesi santykiu su nekalbine tikrove pirmieji mėgino Prahos struktūralistai. Kadangi kalba atlieka *komunikacijos funkcijas*, ji turi nustatyti santykius tarp kalbinės raiškos ir kalbėtojo, klausytojo ir kalbos objekto; Bühleris savo semiotinėje sistemoje tai nurodė kaip ženklo raiškos, apeliacijos ir vaizdavimo funkcijas.[60] Bet kadangi kalba atlieka ir estetinę funkciją, ji realizuoja ją nustatydama refleksinį kalbinės raiškos santykį su pačia savimi. Todėl santykis su objektu, informacijos turinys ir tiesos vertingumas, apskritai galiojimo sąlygos, poetinei kalbai yra išorės dalykai; posakis gali būti poetiškas tik tiek, kiek jis yra nukreiptas į pačią kalbą kaip terpę, į pačią kalbos formą. Romanas Jakobsonas šią nuostatą įtraukė į platesnę funkcijų schemą; šalia pagrindinių Bühlerio išvardytų kalbinės raiškos funkcijų – kalbėtojo intencijų, santykių tarp asmenų nustatymo ir dalykinių turinių vaizdavimo bei dar dviejų, kontakto užmezgimo ir kodo – jis priskiria visoms kalbinėms raiškoms poetinę funkciją, kuri mūsų dėmesį atkreipia „į žinią pačią savaime“[61]. Smulkesnis poetinės funkcijos (pagal kurią ekvivalentiškumo principas iš selekcijos ašies perkeliamas į kombinacijos ašį) apibūdinimas mums čia nebūtų toks įdomus, kokia svarbi mūsų atribojimo problemai yra ši išvada: „Kiekvienas mėginimas poetinę

[60] *K. Bühler*, Sprachtheorie (1934); Stuttgart, 1965, 24 ir tt.
[61] *R. Jakobson*, Linguistik und Poetik (1960). – *R. Jakobson*, Poetik, Frankfurt am Main, 1979, 92 ir t.

funkciją apriboti poeziją arba poeziją – poetine funkcija būtų apgaulingas supaprastinimas. Poetinė funkcija nėra vienintelė žodžio meno funkcija: ji tėra *vyraujanti* ir *struktūriškai determinuota*, o visose kitose kalbinės veiklos srityse vaidina antraeilį, papildomą vaidmenį. *Atkreipdama mūsų dėmesį į ženklų juntamumą*, ši funkcija pagilina pamatinę tarp ženklų ir objektų egzistuojančią dichotomiją. Dėl tos priežasties kalbotyra, tyrinėdama poetinę funkciją, neturi apsiriboti poezijos sritimi.“[62] Vadinasi, poetinę kalbą skiria tik tam tikros funkcijos, besireiškiančios kartu su kitomis kalbos funkcijomis, pirmumas ir struktūros kuriamoji jėga.

Siekdamas šia prasme specifikuoti poetinę kalbą, Richardas Ohmannas pasitelkia Austino teorinius duomenis. Jam kalbinio meno kūrinio fikciškumas – tai aiškinimo reikalingas fenomenas, kitaip sakant, poetinės regimybės sudarymas, kai tęsiamõs kasdienės praktikos pagrindu atsiveria antra, tam tikru būdu iš tikrovės pašalinta arena. O tai, kuo poetinė kalba išsiskiria, yra „pasaulį kurianti“ galia: „A literary work creates a world ... by providing the reader with *impaired* and incomplete speechacts which he completes by supplying the appropriate circumstances.“[63] Savitą, fikciškumą kuriantį kalbos aktų *silpninimą* sudaro tai, kad iš kalbos aktų yra atimama ilokucijos jėga, o ilokucinės reikšmės išlaikomos tik tarsi per netiesioginio perteikimo, citatos, lūžį: „A literary work is a discurse whose sentences lack the illocutionary forces that would normaly attach to them. Its illocutionary force is mimetic ... Specifically, a literary work purportedly imitates a series of speechacts, which in fact have no other existence. By so doing, it leads the reader to imagine a speaker, a situation, a set of ancillary

62 *R. Jakobson* (1979), 92 ir t.

63 *R. Ohmann*, Speech-Acts and the Definition of Literature. – Philosophy and Rhetoric, IV, 1971, 17: „Literatūros veikalas kuria pasaulį ... teikdamas skaitytojui *susilpnintus* ir neišsamius kalbos aktus, kuriuos užbaigia išryškindamas atitinkamas aplinkybes.“

events, and so on."[64] Ilokucijos jėgos silpninimas virtualina pasaulio santykius, į kuriuos dėl ilokucijos jėgos kalbos aktai yra įterpti, ir atleidžia interakcijos dalyvius nuo būtinybės idealinančių prielaidų pagrindu siekti pasaulyje savitarpio supratimo dėl ko nors taip, kad jiems reikėtų koordinuoti savo veiklos planus ir tokiu būdu sueiti į būtinus santykius, svarbius veiklos padariniams: „Since the quasi-speech-acts of literature are not *carrying on the world's business* – describing, urging, contracting etc. – the reader may well attend to them in a non-pragmatic way."[65] Siejimo jėgų neutralizavimas atima iš jėgų netekusių ilokucijos aktų kasdienės komunikacijos praktikos daromą spaudimą priiminėti sprendimus, išima juos iš įprastinio diskurso ir per tai įgalina žaismingai kurti naujus pasaulius arba, negana to, vien tik demonstruoti pasaulį atskleidžiančią inovacinių kalbinių raiškų jėgą. Šita kalbos specializacija atskleisti pasaulį paaiškina savitą poetinės kalbos santykį su pačia savimi, kurią nurodo R. Jakobsonas ir kuri G. Hartmannui tampa pretekstu kelti retorinį klausimą: „Is not literary language the name we give to a diction whose frame of reference is such that the words stand out as words (even as sounds) rather than being, at once, assimilable meanings?"[66]

Mary L. Pratt, norėdama paneigti literatūros meno kūrinio savarankiškumo tezę, kaip ją supranta Derrida, tiesa, paneigti

[64] *R. Ohmann* (1971), 14: „Literatūros kūrinys – tai diskursas, kurio sakiniai neturi ilokucijos jėgos, kuri jiems paprastai suteikiama. Jų ilokucijos jėga yra mimetinė ... Tiksliau sakant, literatūros kūrinys prasmiškai imituoja daugybę kalbos aktų, kurie iš tikrųjų kitaip ir neegzistuoja. Tokiu būdu jis verčia skaitytoją įsivaizduoti kalbėtoją, situaciją, virtinę šalutinių įvykių ir tt."

[65] *R. Ohmann* (1971), 17: „Kadangi literatūros neva-kalbos-aktai *nesprendžia pasaulio reikalų* – aprašinėdami, įtikinėdami, veikdami priešingai ir tt. t., – skaitytojas gali jiems skirti deramą dėmesį neturėdamas pragmatinių tikslų."

[66] *G. Hartmann*, Saving the Text, Baltimore, 1981, XXI: „Ar literatūrinė kalba nėra pavadinimas, suteikiamas žodžių parinkimui, kurio esmę sudaro tai, kad žodžiai išsiskiria labiau kaip žodžiai (net kaip garsai) negu kaip iškart pagaunamos prasmės?"

kalbos akto teorijos priemonėmis, remiasi Ohmanno tyrimais.[67] Tačiau fikciškumo, ilokucijos jėgos susilpninimo ir poetinės kalbos atsiejimo nuo kasdienės komunikacijos praktikos ji nelaiko patikimais atribojimo kriterijais, nes tokie fikciniai šnekos elementai kaip pokštas, ironija, fantazijos, pasakojimai ir parabolės ištisai persmelkia mūsų kasdienybės diskursus ir jokiu būdu nesudaro autonomiškos, nuo „pasaulio reikalų" atitrūkusios sferos. Priešingai, dalykinės knygos, memuarai, kelionių aprašymai, istoriniai romanai, taip pat kodiniai romanai arba trileriai, vaizduojantys, kaip Trumano Capote reportažinis romanas „Šaltakraujiškai", dokumentais paliudytus įvykius, kuria anaiptol ne fikcinį pasaulį, nors tokius kūrinius dažnai, bent daugiau nei puse atvejų, vadiname „literatūra". Kad įrodytų, jog natūralūs naratyvai, t. y. kasdienybėje spontaniškai arba kam nors paprašius pasakojamos „istorijos", paklūsta tiems patiems retorinės sandaros dėsniams ir turi panašius struktūros požymius kaip literatūriniai pasakojimai, Mary L. Pratt pasitelkia W. Labovo sociolingvistinių tyrimų išvadas[68]: „Labov's data make it necessary to account for narrative rhetoric in terms that are not exclusively literary; the fact that fictive or mimetically organized utterances can occur in almost any realm of extraliterary discourses requires that we do the same for fictivity or mimesis. In other words, the relation between a work's fictivity and its literariness is indirect."[69]

Tačiau ta aplinkybė, kad normalioje kalboje gausu fikcinių, naracinių, apskritai retorinių elementų, dar nepaneigia galimy-

---

67 Plg. taip pat: *R. Ohmann*, Speech, Literature and the Space between. – New Literary History, V, 1974, 34 ir tt.

68 *W. Labov*, Language in the Inner City, Philadelphia, 1972.

69 *M. L. Pratt*, Speech Act Theory of Literary Discourse, Bloomington, 1977, 92: „Labovo duomenys verčia naracinę retoriką aiškinti terminais, kurie nėra vien literatūriniai; tas faktas, kad fikcinės arba mimetiškai organizuotos struktūros pasakymų gali pasitaikyti beveik kiekvienoje neliteratūrinio diskurso srityje, verčia taip pat elgtis ir su fikciškumu bei mimeze. Kitaip sakant, santykis tarp kūrinio fiktyvumo ir literatūriškumo nėra tiesioginis." – Dėkoju J. Culleriui už tai, kad nurodė šią įdomią knygą.

bės žodinio meno kūrinio autonomiškumą aiškinti ilokucijos jėgų silpninimu. Nes fikciškumo požymis, anot Jakobsono, tinka literatūrą atriboti nuo kasdienių diskursų tik tiek, kiek pasaulio atskleidžiamoji kalbos funkcija vyrauja kitų kalbos funkcijų atžvilgiu ir lemia kalbinio darinio struktūrą. Tam tikra prasme ne kas kita, o ilokucinių galiojimo pretenzijų laužymas ir dalinis naikinimas yra veiksniai, kurie pramanytą istoriją skiria nuo liudytojų pasakojimo, šaipymąsi – nuo įžeidinėjimų, ironiją – nuo klaidinimo, hipotezę – nuo teigimo, lūkesčių fantaziją – nuo tiesioginio suvokimo, manevrą – nuo karo veiksmo ir scenarijų – nuo pranešimo apie tikrą katastrofą. Tačiau nė vienu iš šitų atvejų ilokucijos aktai nepraranda savo veiksmus koordinuojančios siejimo jėgos. Taip pat ir palyginimų atvejais komunikacinės kalbėjimo aktų funkcijos lieka gyvybingos, nes fikciniai elementai negali būti atskirti nuo gyvenimo praktikos kontekstų. Kalbos funkcija atskleisti pasaulį neįgyja savarankiškumo ekspresinės, reguliacinės ir informacinės funkcijų atžvilgiu. Priešingai, kaip tik toks atvejis yra Trumano Capotes's literatūriškai apdorotas teismo kruopščiai ištirtas procesas. Tai, kas pagrindžia poetinės funkcijos *viršenybę* ir struktūrinamąją jėgą, yra ne fikcinio vaizdavimo nukrypimas nuo dokumentiško tam tikro vyksmo atpasakojimo, o pavyzdingas literatūrinis apdorojimas, kuris atvejį išskiria iš jo konteksto ir padaro inovacinio, pasaulį atskleidžiančio ir akis atveriančio vaizdavimo pretekstu, kur retorinės vaizdavimo priemonės nusimeta komunikacijos rutiną ir įgyja savarankišką gyvenimą.

Įdomu stebėti, kaip Mary L. Pratt prieš savo valią yra priversta nagrinėti šitą poetinę funkciją. Autorės sociolingvistinis kontraprojektas prasideda kalbėjimo situacijos, kuria poetinis kalbėjimas dalijasi su kitais diskursais, analize: tai tas sutarimas, kurio pagrindu pasakotojas ar pranešėjas kreipiasi į publiką, norėdamas sutelkti jos dėmesį į siūlomą tekstą. Kol tekstas subręsta būti pranešamas, su juo atliekamos tam tikros parengimo ir atrankos procedūros. Kad tekstas galėtų pretenduoti būti

kantriai klausomas ir vertinamas, jis privalo atitikti tam tikrus relevantiškumo kriterijus: jis turi būti *vertas pasakoti*. O papasakojamumas (angl. *tellability*) privalo lygiuotis į svarbią, pavyzdinę patirtį. Pasakojimo vertas tekstas savo turiniu peržengia vietinio kalbėjimo situacijos konteksto ribas ir apskritai yra atviras toliau plėtoti: „As might be expected, these two features – contextual detachability and susceptibility to elaboration – are equally important characteristics of literature.“* Aiškus daiktas, šios savybės būdingos ne tik literatūros, bet ir „display texts“ (parodomiesiems tekstams). Pastarieji apibūdinami jų specialių komunikacinių funkcijų atžvilgiu: „They are designed to serve a purpose I have described as that of verbally representing state of affaires and experiences which are held to be *unusual or problematic* in such a way that the addressee will respond affectivily in the intended way, adopt the intended evaluation and interpretation, take pleasure in doing so, and *generally find the whole undertaking worth it*.“[70] Matome, kaip pragmatiška kalbos analitikė tarsi iš šalies sėlina prie literatūros tekstų. Šie privalo, žinoma, paklusti svarbiausiai sąlygai: jeigu jie yra literatūros tekstai, juose kitų funkcijų atžvilgiu turi *įsivyrauti* tinkamumo pasakoti reikalavimas. „In the end, tellability can take precedence over assertibility itself.“[71] Tik tokiu atveju kasdienei komunikacijos praktikai būdingi funkcinio pobūdžio reikalavimai ir struktūros ribojimai (kuriuos M. L. Pratt nustato remdamasi Grice'o konversacijos postulatais) netenka galios. Tai, kad kiekvienas stengiasi savo pranešimą padaryti in-

---

* „Kaip nesunku numatyti, tie du požymiai – kontekstinis atsiejamumas ir jautrumas plėtojimui – yra vienodai svarbios literatūros savybės.“

[70] *Mary L. Pratt* (1977), 148: „Jie yra skirti tikslui, kurį apibūdinau kaip žodžiais pavaizduotą reikalų padėtį ir patirtį, kurios laikomos *nepaprastomis* ir *problemiškomis*, tokiu būdu, kad adresatas, kaip numatyta, aktyviai reaguos, kaip norėta, vertins ir interpretuos, jaus malonumą taip darydamas ir *apskritai manys tą dalyką esant vertą pastangų*.“

[71] *Mary L. Pratt* (1977), 147: „Galiausiai pasakojamumas turi viršyti patį įrodomumą.“

formatyvų, pasakyti visa, kas esminga, atmesti abejotinas, dviprasmiškas ir smulkmeniškas mintis, yra idealinamosios *normalios kalbinės* komunikacinės veiklos, bet ne poetinio kalbėjimo, prielaidos: „Our tolerance, indeed propensity, for elaboration when dealing with the tellable suggests, that, in Gricean terms, the standards of quantity, quality and manner for display texts differ from those Grice suggests for declarative speech in this maxims.“*

Galų gale Mary L. Pratt analizė baigiasi tuo, kad autorė patvirtina, ką norėjo užginčyti. Juo labiau kalbos poetinė, pasaulio atskleidžiamoji funkcija ima vyrauti ir prarasti struktūrinamąją jėgą, juo daugiau kalba išvengia kasdienybei būdingų struktūros ir komunikacijos funkcijų ribojimų. Fikcijos erdvė, atsiverianti stiprėjant kalbos raiškos formų refleksiškumui, yra rezultatas to, kad ilokucinės siejamosios jėgos ir idealinimai, darantys įmanomą į savitarpio supratimą orientuotą kalbos vartojimą ir kartu – veiklos planų koordinavimą, atliekamą intersubjektiškai pripažįstant kritikuoti vertas galiojimo pretenzijas, netenka galios. Derrida ginčą su Austinu galima suprasti ir kaip kasdienės komunikacijos praktikos savaime susiformavusios struktūros neigimą, o tos srities neigimas prilygsta fikcijos karalystės autonomiškumo atmetimui.

IV

Kadangi Derrida neigia ir viena, ir antra, jis gali bet kokį diskursą analizuoti pagal poetinės kalbos pavyzdį ir elgtis taip, tarsi kalba iš viso būtų determinuota kaip poetinė, pasauliui atskleisti tinkama priemonė. Šiuo požiūriu kalba pati savaime

---

* „Mūsų tendencija, iš tikrųjų polinkis, tobulinti tai, ką norime papasakoti, leidžia manyti, kad, Grice'o žodžiais tariant, parodomųjų tekstų kiekybės, kokybės ir stiliaus matai skiriasi nuo tų, kuriuos Grice'as savo maksimose siūlo taikyti pasakojamajam kalbėjimui.“

darosi panaši į literatūrą arba veikiau į „rašymą“. *Kalbos estetinimas, kuris įgyjamas dvejopu – normalaus ir poetinio kalbėjimo – savitumo neigimu*, paaiškina ir Derrida nejautrumą įtampos kupinam poliariškumui, atsirandančiam tarp kalbos poetinės bei pasaulio atskleidžiamosios funkcijos ir prozinių kasdienio bendravimo funkcijų, bei funkcijų, į kurias atsižvelgia modifikuota Bühlerio funkcinė schema.[72]

Tokie kalba perteikiami procesai, kaip žinių įgijimas ir kultūros tradicija, ko nors tapatybės nustatymas, socializacija ir visuomenės integracija – tai vis problemos, kurios kyla pasaulyje; mokymo ir mokymosi procesų savarankiškumas, kurio Derrida negali pripažinti, remiasi tų problemų vidine logika ir į jas orientuota kalbos terpe. Anot Derrida, procesai, kuriuos perteikia kalba, yra įterpti į visko iš anksto nulemtą *pasaulį konstituojantį* kontekstą; jie yra fatališkai atiduoti nevaldomam teksto kūrimo vyksmui, apimti poetinio-kūrybinio pirminio rašto inscenizuoto fono virsmo ir pasmerkti provinciškumui. Estetinis kontekstualizmas padaro Derrida aklą tai aplinkybei, kad kasdienės komunikacijos praktika dėl į komunikacinę veiklą įkomponuotų idealinimų daro pasaulyje įmanomus mokymo ir mokymosi procesus, kuriuose savo ruožtu interpretuojančios kalbos pasaulio atskleidžiamoji jėga turi *save pateisinti*. Mokymo ir mokymosi procesai išplėtoja visas vietines kliūtis transcenduojančią savitą logiką, nes patirtys ir sprendimai susidaro tik kritikuoti galimų galiojimo pretenzijų fone. Derrida užmiršta galiojimo pagrindo neigimo potencialą, kurį turi į savitarpio supratimą orientuota veikla; nagrinėdamas kalbą, kuri išsiskiria galia kurti pasaulį, jis pradangina problemos sprendimo galią, kurią kalba turi kaip terpė, per kurią komunikacijos dalyviai yra įterpti į pasaulio santykius, kai jie dėl ko nors siekia tarpusavio supratimo objektyviajame pasaulyje, savo bendrame sociume arba kartais bendrauja subjektyviajame pasaulyje, prieinamame ne visiems.

---

[72] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, I, Frankfurt am Main, 1981, 374 ir tt.

Panašią niveliaciją siūlo Richardas Rorty, kuris nuo Derrida skiriasi tuo, kad nėra visą laiką idealistiškai susijęs su metafizikos istorija, kaip determinuojančiu supervyksmu visko, kas darosi pasaulyje. Jo nuomone, mokslas ir moralė, ekonomika ir politika yra *lygiai taip pat* veikiami tokių kalbos kūrybinių proveržių, kaip ir menas bei filosofija. Kaip ir Kuhno mokslo istorija, interpretacijų tėkmė ritmiškai blaškosi tarp kalbos revoliucinimo ir norminimo. Visose kultūrinio gyvenimo srityse Rorty pastebi šitą bangavimą tarp dviejų situacijų: „One is the sort of situation encountered when people pretty much agree on what is wanted, and are talking about how best to get it. In such a situation there is no need to say anything terribly unfamiliar, for argument is typically about the truth of assertions rather than about the utility of vocabularies. The contrasting situation is one in which everything is up for grabs at once – in which the motives and the terms of discussions are a central subject of argument ... In such periods people begin to toss around old words in new senses, to throw in the occasional neologism, and thus to hammer out a new idiom which initially attracts attention to itself and only later gets put to work.“[73] Matome, kaip Nietzsche'i būdingas į kalbotyros dalykus orientuotas gyvenimo filosofijos patosas aptemdo blaivias pragmatizmo įžvalgas: paveiksle, kurį tapo Rorty, atnaujinamasis pasau-

[73] *R. Rorty*, Deconstruction and Circumvention: Manuscript, 1983: „Viena iš situacijų, su kuriomis susiduriama, yra ta, kad žmonės lengva ranka sutinka su tuo, ko geidžia, ir aptarinėja, kaip geriausia tai įgyti. Tokioje situacijoje nėra reikalo sakyti ką nors baisiai netinkama, nes argumentuojant svarbiau teisingai parinkti žodžius, nei žiūrėti, kokia iš jų nauda. Priešinga situacija esti tada, kai visi pasirengę griebti iš karto – tokioje situacijoje motyvai ir diskusijos sąlygos yra pagrindinis argumentavimo dalykas ... Tokiais atvejais žmonės ima svaidytis senais žodžiais, suteikdami jiems naujas reikšmes, paleidžia kokį nors atsitiktinį neologizmą ir paskui nukaldina posakį, kuris iš pradžių atkreipia į save dėmesį ir tik paskui ima kaip reikiant funkcionuoti.“ Plg. dar to paties autoriaus veikalą Consequences of Pragmatism, Minneapolis, 1982; ypač įvadą ir 6, 7 bei 9 skyrius.

lio atskleidimo per kalbą procesas nebeturi *kontratramos* bandomajame pasaulio praktikos procese. Komunikacijos veikėjų sakomi „taip“ ir „ne“ yra kalbinių kontekstų taip šališkai paveikti ir taip daugumos nulemti, kad anomalijos, atsirandančios išsekimo fazėse, tėra tik nykstančio vitalumo, senėjimo, gamtos reiškiniams analogiškų procesų simptomai, o ne problemų *nesėkmingų* sprendimų ir *negaliojančių* atsakymų padariniai.

Jų neigimo galia pasaulio kalbos praktiką išvaduoja iš vartojimo pretenzijų, peržengiančių nusistovėjusio konteksto horizontus. Tačiau gyvenimo filosofijos krūvį gavusi kontekstinė kalbos samprata nėra jautri faktinei kontrafaktiškumo jėgai, kuri reiškiasi idealinamosiose komunikacinės veiklos prielaidose. Todėl Derrida ir Rorty neįsisąmonina taip pat ir savito statuso diskursų, kurie, išskirti iš kasdienės komunikacijos, yra priderinti prie atitinkamo (tiesos arba norminio teisingumo) galiojimo matmens, prie atitinkamo (tiesos arba teisingumo) problemų komplekso. Apie šitas argumentavimo formas moderniose visuomenėse kristalizuojasi mokslo, moralės ir teisės sferos. Atitinkamos kultūros institucijos valdo *problemų sprendimo pajėgumus* panašiai, kaip meno ir literatūros procesas valdo *pasaulio atskleidimo pajėgumus.* Kadangi Derrida perdėm subendrina kaip tik „poetinę“ kalbos funkciją, jis nebeįžvelgia normalios kasdienėje praktikoje vartojamos kalbos sudėtingo santykio su minėtomis abiem, atrodytų, priešingomis kryptimis išsirutuliojusiomis nekasdienėmis sferomis. Įtampa tarp pasaulio atskleidimo ir problemų sprendimo polių yra sutelkta viename funkciniame kasdienės kalbos pluošte, o menas ir literatūra – viena kryptis, mokslas, moralė ir teisė – kita, specializuojasi kaip patirtys ir žinojimo rūšys, kurios ir išsirutulioja, ir gali būti traktuojamos atitinkamai kaip *viena* kalbos funkcija ir *vienas* galiojimo matmuo. Norėdamas filosofiją prilyginti literatūrai ir kritikai, Derrida šituos sudėtingus santykius holistiškai išlygina. Jis nemato ypatingo statuso, kurį abi, filosofija ir literatūros kritika, kiekviena savaip turi kaip išplėtotos kultūros ir kasdienio pasaulio tarpininkės.

Literatūros kritika, nuo XVIII a. susiformavusi kaip institucija, dalyvauja meno diferenciacijos procese. Į kalbinio meno kūrinio autonomizaciją ji reaguoja diskursu, kuris specializuojasi spręsti skonio klausimus. Čia tikrinamos pretenzijos, kurias reiškia literatūros tekstai; vertinamos pretenzijos į „meninę tiesą", estetinę darną, originalumą, novatoriškumą ir autentiškumą. Šiuo požiūriu estetinė kritika yra panaši į argumentacijos specializuotų formų propozicinę tiesą ir norminį teisingumą, t. y. į teorinį ir praktinį diskursą. Tačiau ji yra ne vien ezoterinė išplėtotos kultūros dalis, bet dar turi uždavinį būti tarpininkė tarp išplėtotos kultūros ir kasdienio pasaulio.

Šita meno kritikos *siejamoji funkcija* muzikos ir vaizduojamojo meno atžvilgiu pasireiškia dar aiškiau, nei būdama nukreipta į literatūros kūrinius, kurie jau yra suformuluoti kalbos, nors ir per poetinę funkciją susijusios su pačia savimi, priemonėmis. Šiuo antruoju, egzoteriniu, požiūriu kritika yra unikalus kūrinio vertimo atvejis. Meno kūrinio patirtį ji perteikia normalia kalba; tik tokiu majeutišku būdu inovacinis meno ir literatūros potencialas gali būti padarytas prieinamas gyvenimo formoms ir istorijoms, kurios atsigamina per kasdienę komunikacinę veiklą. Tai paskui atsispindi pakitusioje vertinamosios leksikos struktūroje, vertybinių orientacijų ir reikmių interpretacijų atnaujinime, kuris suvokimo įvairumu keičia gyvenimo būdų spalvas.

Panašią literatūros kritikos kovos dviem frontais poziciją užima ir filosofija – bent jau šiuolaikinė filosofija, kuri nebežada tenkinti religijos pretenzijų teorijos vardu spręsti šią problemą. Savo dėmesį ji pirmiausia kreipia į mokslo, moralės ir teisės pagrindus ir su jų postulatais sieja teorines pretenzijas. Nors filosofija kelia pačius bendriausius klausimus ir turi stiprias teorines strategijas, ji artimai bendrauja su mokslais. Ir vis dėlto filosofija nėra vien ezoterinė išplėtotos kultūros dalis. Ji vienodai glaudžiai susijusi ir su gyvenamojo pasaulio visuotinybe, ir su sveiku žmogaus protu, nors beatodairiškai griauna kasdienės praktikos savivokas. Filosofiniam mąstymui, ne taip kaip į pa-

vienius galiojimo matmenis susiskaidžiusioms žinojimo sistemoms, būdingas domėjimasis gyvenamojo pasaulio visumos funkcijomis ir struktūromis, kurios komunikacinėje veikloje yra susisluoksniavusios ir susigrupavusios. Suprantama, šį santykį su visuotinybe filosofinis mąstymas išlaiko dėl gebėjimo atspindėti, kurio neturi tik intuityviai suvokiamas gyvenamojo pasaulio fonas.

Jei pasižiūrėsime į šį ką tik apibūdintą kritikos ir filosofijos santykį su kasdienybe, o kita vertus – su išplėtotomis meno ir literatūros, mokslo ir moralės kultūromis, pamatysime, ką reiškia žanrų skirtumo tarp filosofijos ir literatūros išlyginimas ir 2 bei 2' tezėse postuluojamas filosofijos derinimas prie literatūros, o literatūros – prie filosofijos. Šitas išlyginimas ir derinimas sujaukia konsteliacijas, kuriose retoriniai kalbos elementai perima *visai skirtingus* vaidmenis. *Gryna forma* retorikos dalykai pasireiškia tik poetinės raiškos santykyje su pačia savimi, t. y. fikcijos kalboje, kuri specializavosi atskleisti tai, kas dedasi pasaulyje. Taip pat ir normali kasdienybės kalba yra iš pašaknų retoriška, tik įvairių kalbos funkcijų pluošte retoriniai elementai pasitraukia į antrąjį planą. Rutiniškoje kasdienybės praktikoje pasaulį konstituojantis kalbos modelis yra bemaž sustingęs. Tas pats tinka ir mokslo ir technikos, teisės ir moralės, ekonomikos, politikos ir kt. kalboms. Ir jos semiasi atgaivos iš metaforinės frazeologijos, tiktai čia retoriniai elementai, kurie anaiptol nėra nuslopinti, jaučiasi tarsi tramdomi ir verčiami tarnauti specialiems problemų sprendimo tikslams.

Kitą, svarbesnį, vaidmenį retorikos dalykai vaidina literatūros kritikos ir filosofijos kalboje. Ir literatūros kritika, ir filosofija susiduria su panašiu paradoksišku uždaviniu. Jos privalo išplėtotų kultūrų, kuriose pagal atitinkamus pavienius aspektus yra sukauptos žinios, turinius pateikti kasdienybės praktikai, kurioje sąveikauja ir sudaro sindromą visos kalbos funkcijos ir aspektai. Šitą tarpininkavimo uždavinį literatūros kritika ir filosofija vis dėlto turi vykdyti tokiomis raiškos priemonėmis, kurios yra perimamos iš specialių, skonio ir tiesos klausimus

nagrinėti įgudusių kalbų. Šį paradoksą literatūros kritika ir filosofija gali išspręsti tik plėsdamos ir gausindamos savo specialias kalbas retoriniais elementais tiek, kiek reikia netiesioginėms informacijoms sieti su suprantamais teiginiais. Tai paaiškina tą stiprų polinkį į retoriškumą, kuriuo vienodai išsiskiria literatūros kritikų ir filosofų tyrimai. Žymūs kritikai ir filosofai yra ir puikūs rašytojai. Jų retorikos laimėjimuose literatūros kritika ir filosofija yra susigiminiavusios su literatūra – šia prasme ir tarp savęs. Tačiau čia jų giminystė ir baigiasi, nes abiejose srityse retorikos priemonės yra subordinuotos atitinkamai *kitoms* argumentacijos formoms.

Jei filosofinis mąstymas, kaip siūlo Derrida, bus atleistas nuo pareigos spręsti problemas ir perorientuotas atlikti literatūros kritikos funkcijas, iš jo bus atimtas ne vien rimtumas, bet ir vaisingumas bei pajėgumas. Ir priešingai: literatūros kritikos išmintis irgi neteks savo potencijos, jeigu ji, kaip vaidenasi Derrida sekėjams *in literary departments*, bus atitraukta nuo būtinybės gilintis į patirties estetiką ir imsis metafizikos kritikos. Klaidingas vienos veiklos rūšies asimiliavimas su kita iš abiejų atima esmę. Taip grįžtame prie klausimo, nuo kurio pradėjome. Tas, kuris, norėdamas sušvelninti autorefleksijos paradoksalumą, proto kritiką perkelia į retorikos sritį, atbukina pačios proto kritikos špagą. Klaidinga pretenzija ištrinti filosofijos ir literatūros žanrų ribas negali išvesti iš aporijos.[74]

---

[74] Savo apmąstymais vis dėlto priėjome prie tos vietos, iš kurios matyti, kodėl Heideggeris, Adorno ir Derrida iš viso pateko į tą aporiją. Jie visi gina save taip, tarsi gyventų, kaip ta Hegelio pirmųjų mokinių karta, „paskutinio" filosofo paunksmėje; jie dar tebekovoja su „stipriomis" teorijos, tiesos ir sistemos sąvokomis, kurios jau daugiau nei šimtas penkiasdešimt metų priklauso praeičiai. Jie tebetiki turį pažadinti filosofiją iš miego, kurį Derrida vadina „širdies sapnu". Jie mano privalą ją atbaidyti nuo klaidingos minties sukurti teoriją, kuriai priklausytų paskutinis žodis. Tokia išsami, uždara ir galutinė teiginių sistema turėtų būti formuluojama save pačią aiškinančia kalba, kuriai nebereikėtų komentarų, ir tokiu būdu sustabdytų jos aktyvią istoriją, kurioje interpretacijų daugėja be galo ir be krašto. Rorty šia prasme

pasisako už kalbą, „which can receive no gloss, requires no interpetation, cannot be distanced, cannot be sneered at by later generations. It is the hope for a vocabulary which is intrinsically and self-evidently final, not only the most comprehensive and fruitful vocabulary we have come up with so far." (*R. Rorty* (1982), 93 ir t.: „kuri gali išsiversti be aiškinimų, nereikalauja interpretacijų, kuri negalėtų būti paskesnių kartų apleista ir pašiepiama. Tai yra viltis tam tikros leksikos, kuri yra iš esmės ir akivaizdžiai galutinė, – ir išsamiausia, ir vaisingiausia; leksikos, su kuria iki šiol susidūrėme.")

Jei grasinant mirties bausme protas būtų verčiamas laikytis šitų klasikinių, nuo Parmenido iki Hegelio siektų metafizikos tikslų, tada jis pats savaime, taip pat ir po Hegelio, turėtų rinktis tarp dviejų alternatyvų: arba laikytis stiprių teorijos, tiesos ir sistemos sąvokų, kokios buvo įprastos didžiojoje tradicijoje, arba kapituliuoti; tada iš tikrųjų *derama* proto kritika turėtų užsimoti taip plačiai, kad vargu ar išvengtų nukreiptumo į save paradokso. Taip tuos dalykus įsivaizdavo Nietzsche. Deja, ir Heideggeris, Adorno bei Derrida, atrodo, dar tebepainioja filosofijoje *išlikusius* universalaus pobūdžio *klausimus* su anomis, seniai *atsisakytomis statuso pretenzijomis*, kurias filosofija kadaise reiškė savo atsakymams. Tačiau dabar aišku kaip dieną, kad universalių klausimų – pavyzdžiui, klausimo dėl pasisakymams būtinų racionalumo sąlygų, komunikacinės veiklos bendrų pragmatikos prielaidų ir argumentacijos – užmojis, nors ir turi būti reiškiamas gramatine universalių teiginių forma, bet ne galiojimo arba „galutinio pagrindimo" būtinybe, kurios būtų reikalaujama jam ir jo teoriniam modeliui. Mokslų falibilistinę sąmonę seniai pasiekė ir filosofija.

Šituo falibilizmu mes, filosofai, ir ypač nefilosofai, jokiu būdu neatsižadame pretenzijų siekti tiesos. Iš pirmojo asmens performacinės pozicijos tiesos pretenzijas galima kelti tik tokiu būdu, kad jos – kaip pretenzijos – transcenduotų laiką ir erdvę. Tačiau mes žinome ir tai, kad pretenzijos siekti tiesos neturi nulinio konteksto. Šios pretenzijos keliamos čia ir dabar ir yra atviros kritikai. Todėl neatmetame trivialios *galimybės*, kad rytoj arba kur nors kitur jos bus keičiamos. Kaip ir anksčiau, taip ir dabar filosofija suvokia save kaip racionalumo saugotoją vienos iš mūsų gyvenimo formų endogeninines proto pretenzijos prasme. Tačiau praktikoje ji atiduoda pirmenybę stiprių sakymų kombinacijai su silpnomis statuso pretenzijomis, kombinacijai, kurios visuotinumas toks menkas, kad nėra reikalo prieš ją kelti ant kojų visuotinės proto kritikos. Plg. *J. Habermas*, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. – *J. Habermas*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main, 1983, 7 ir tt.

VIII. TARP EROTIZMO IR BENDROSIOS EKONOMIKOS: BATAILLE

I

Kai 1962 m. Georges Bataille mirė, jo ilgametis draugas Michelis Leirisas savo bičiulį apibūdino tokiais žodžiais: „Praėjus jo neįmanomumui, žavi pirmiausia jo gebėjimas atrasti tai, kas tikrai nepriimtina ... jis plėtė savo akiratį (paklusdamas savo senai idėjai įveikti iš pykčio trypiančio vaiko „ne") ir suprato, kad žmogus tik tada yra tikrai žmogus, kai ieško savo matmens beribiškume, darosi neįmanomumo žmogumi, atkakliai siekia tos viršūnės, kur dionisiškame svaigulyje viršus susilieja su apačia ir kur išnyksta atstumas tarp visumos ir nieko."[1] Pripažintasis „neįmanomumo" bruožas pirmiausia apibūdina „nepadoraus veikalo" autorių, kuris ne tik atskleidžia juodąją markizo de Sade'o rašliavą, bet ir stoja prieš tą filosofą ir mokslininką, kuris mėgina savintis ideologiją kritikuojančio Nietzsche's neįmanomą palikimą.

Su Nietzsche's veikalais Bataille susipažino palyginti anksti (1923 m.), vieneriais metais anksčiau, nei Leirisas jį įvesdino į

---

[1] *M. Leiris*, Von dem unmöglichen Bataille zu den unmöglichen Documents (1963). – *M. Leiris*, Das Auge des Ethnologen, Frankfurt am Main, 1981, 75.

André Massono aplinką ir supažindino su jau išgarsėjusiais siurrealistais. Nors Bataille modernybės diskursui suteikia panašią krypti kaip ir Heideggeris, bet atsisveikinti su modernybe pasirenka visai kitą kelią. „Šventojo“ sampratą Bataille išplėtoja remdamasis antropologine krikščionybės kritika, kuri sudaro priešingybę Nietzsche's veikalo „Apie moralės genealogiją“ sampratai; jis visiškai nesileidžia į imanentinę metafizikos kritiką. Jau pirmas žvilgsnis, mestas į dvilypį Nacionalinės bibliotekos archyvaro ir literatūrine veikla užsiiminėjančio Paryžiaus intelektualų bohemos dalyvio gyvenimą, rodo, kad Bataille ir Marburgo bei Freiburgo universitetų filosofijos profesorius gyvena skirtinguose pasauliuose. Yra du pagrindiniai dalykai, kurie šiuodu skiria: Bataille estetinė patirtis, įgyta bendraujant su siurrealistais, ir politinė patirtis, įgyta bendraujant su kairiaisiais radikalais.

Trečiojo dešimtmečio pabaigoje suskyla grupė, kuri būrėsi prie laikraščio „La Revolution surrealiste“. „Antrajame siurrealistų manifeste“ Bretonas meta sunkius priekaištus atskalūnams, kurie atsako stipria kontrataka. Nuo to laiko vaidijasi Bretono „Association“ ir Bataille „Cercle Communiste Démocratique“. Tuo pačiu metu Bataille kartu su Micheliu Leirisu ir Carlu Einsteinu pradeda leisti žurnalą „Documents“, kuriame paskelbiamos svarbios paties leidėjo studijos. Pirmiausia Bataille išplėtoja „heterogeniškumo“ sąvoką; taip jis pavadina visus elementus, kurie nesutinka derintis prie buržuazinių gyvenimo formų ir kasdienybės rutinos lygiai taip, kaip vengia metodiškos mokslo įtakos. Į šią sąvoką Bataille įima pagrindinę patirtį siurrealistinių rašytojų ir menininkų, kurie yra pasišovę naudos, normos, blaivumo imperatyvams šokiruojamai priešpriešinti svaigulio, vaizduotės ir instinkto ekstazės jėgas ir tokiu būdu sukrėsti konvencinius suvokimo ir emocinio išgyvenimo įpročius. Heterogeniškumo karalystė atsiveria tik tomis staigaus susižavėjimo šoko akimirkomis, kai žlunga kategorijos, garantuojančios įprastą subjekto santykį su pačiu savimi ir pasauliu. Aiškus daiktas, Bataille heterogeniškumo sąvoką iš pat pradžių

taiko ir socialinėms grupėms, atstumtiesiems arba marginalams, tam kitam nuo Baudelaire'o laikų pažįstamam pasauliui elementų, kurie išskiriami iš vadinamosios normaliosios visuomenės – nesvarbu, kas tai būtų: parijai ar neliečiamieji, prostitutės ar liumpenproletarai, bepročiai, maištininkai ar revoliucionieriai, poetai ar bohemos žmonės. Tad šita estetinio pobūdžio sąvoka pasitelkiama ir italų bei vokiečių fašizmui nagrinėti: fašizmo vadams Bataille priskiria heterogenišką egzistenciją.

Erotinės literatūros ir mokslinės eseistikos kūrėjams būdingi kontrastai – priešingos gyvenimo orientacijos ir politinės pažiūros, akivaizdūs skirtumai bei filosofiniai tyrimai ir būties mistika – neleidžia iš pirmo žvilgsnio pastebėti bendrą Bataille ir Heideggerį siejantį projektą. Jie abu stengiasi ištrūkti iš modernybės spąstų, iš uždaros, pasaulį įveikusio Vakarų racionalizmo visatos. Ir vienas, ir antras nori įveikti subjektyvizmą, kuris vėl galingai plinta pasaulyje ir sustingdo jį, kaip techniškai disponuojamą ir ekonomiškai vertinamą visuotinybę. Abu mąstytojai taip puikiai dera šitame projekte, kad tai, ką Foucault sako apie Bataille ribų peržengimo idėją, gali būti pasakyta ir apie transcendencijos sąvoką vėlyvojo Heideggerio darbuose: „Ribos ir peržengimo žaismas dabar yra turbūt pagrindinis „kilmės" mąstymo kriterijus, mąstymo, kurį mums Nietzsche perdavė nuo pat savo veiklos pradžios, mąstymo, kuris kartu yra ir kritika, ir ontologija, kuris aprėpia baigtybę ir būtį."[2] Tuoj po šito sakinio einančiame sakinyje Bataille vardą būtų galima puikiausiai pakeisti Heideggerio vardu: „Visiems, kurie stengiasi išsaugoti 'filosofo' ... gramatinę funkciją, galima būtų priešpriešinti pavyzdines Bataille, kuris nepaliaujamai ir atkakliai darbavosi siekdamas palaužti savyje filosofinio subjekto suverenitetą, pastangas. Šiuo atžvilgiu jo kalba ir jo patirtis buvo kankynė: tai apgalvotas skaidymas į keturias dalis to, kuris kal-

[2] *M. Foucault*, Vorrede zur Überschreitung. – *M. Foucault*, Von der Subversion des Wissens, München, 1974, 40.

ba filosofijos kalba, tai barstymas žvaigždžių, kurios šviečia vidurnaktį ir leidžia gimti negirdimiems žodžiams."[3]

Vis dėlto tai, kad Bataille puola protą ne atakuodamas *pažintinio* racionalinimo pagrindus, ontologines objektyvuojančio mokslo ir technikos prielaidas, o labiau sutelkdamas dėmesį į etinio racionalumo pagrindus, kuriems, pasak Weberio, davė galimybę gyvuoti kapitalistinė ūkio sistema ir tuo visą visuomenės gyvenimą privertė paklusti susvetimėjusio darbo ir kaupimo proceso imperatyvams, sukelia rimtų sunkumų. Modernybės principą Bataille sieja ne su autoritariškai išsikerojusia, be galo autonomiška savimone, o su į sėkmę orientuota, didžiausios naudos siekiančia veikla, padedančia įgyvendinti atitinkamus subjektyvius tikslus. Nors Heideggeris ir Bataille turi galvoje tas pačias tendencijas, kur objektyvuojantis mąstymas ir tikslinga veikla realizuoja savo istorinę galią, bet kritika, turinti tą blogį griebti už pakarpos, pasuka kitomis kryptimis. Metafizikos kritikos procedūras taikantis Heideggeris kerta kietai įšalusioje transcendentalinio subjektyvumo žemėje tunelį, kad kitame jo gale atvertų tikruosius laike sudūlėjusius kilmės pamatus; o į moralės kritiką linkusiam Bataille svarbu ne giliau skverbtis į subjektyvumo *pagrindus*, o *panaikinti* jų *ribas* – rasti atsižadėjimo formą, kuri monadiškai savyje užsisklendusį subjektą vėl grąžina į susvetimėjusio, išskirto, atkirsto ir sudraskyto gyvenimo konteksto intymumą. Ši ribų naikinimo idėja Bataille atveria visai kitą perspektyvą negu Heideggeriui: savo pačios ribas peržengianti subjektyvybė nuvainikuojama ir eksproprijuojama ne superfundamentalistinio būties likimo naudai, o tam, kad spontaniškumui būtų grąžintos draudžiamosios paskatos. Atsiverti sakralinei sričiai nereiškia paklusti neaiškaus, kažkokią aurą turinčio likimo autoritetui; peržengti ribą į sakralumą reiškia ne pažeminti subjektyvybę savęs atsižadėjimu, o ją išlaisvinti tikram suverenumui.

Tai, kad paskutinis žodis priklauso ne *būčiai*, o *suverenumui*, nėra atsitiktinumas: čia veikiau išryškėja Heideggeriui ne-

[3] *M. Foucault* (1974), 44.

įsivaizduojamas artumas Nietzsche's įkvėptai estetinei laisvės ir antžmogiškos saviraiškos sampratai. Juk ir Bataille, ir Nietzsche pripažįsta konvergenciją tarp save stimuliuojančios ir įprasminančios valios siekti galios ir kosmose glūdinčio amžinojo to paties grįžimo fatališkumo. Su Nietzsche Bataille sieja iš esmės anarchistinis bruožas: kadangi šis mąstymas yra nukreiptas prieš bet kokį autoritetą, taip pat ir prieš šventumą kaip autoritetą, idėja apie Dievo mirtį turi tiesiogiai ateistinę prasmę. Tačiau Heideggeriui, kuris šią tezę kartoja pakiliu tonu, ji praranda visą radikalumą. Be abejo, Dievas, kaip ontiškas dalykas, yra atmetamas, tačiau ontologiškai išpuoselėtas apreiškimo vyksmas sukasi prasmingai aplink tą gramatinę vietą, kurią sugriauta Dievo projekcija paliko tuščią – tarsi tik laikinai neturėtume kalbos įvardyti to, kurio vardas nenusakomas. Tad Foucault klausimas: „Ką reiškia Dievą nužudyti, jeigu jis neegzistuoja, nužudyti Dievą, kurio nėra?“[4] svarbus tik Bataille, o ne Heideggeriui. Foucault pripažįsta, kad savo pačios ribas peržengiančios subjektyvybės eksceso Bataille turi ieškoti erotiškumo patirties srityje, nes šventumą jis mąsto itin ateistiškai. Išties šventojo profanavimas yra ribų peržengimo modelis, bet Bataille neklysta, modernybėje neberasdamas nieko profanuotina ir manydamas, kad ne filosofijos uždavinys sukurti mistinį būties pakaitą. Bataille nubrėžia vidinę sąsają tarp lytinės patirties horizonto ir Dievo mirties – „ne kad žilos senovės gestams suteiktų naują turinį, o kad duotų galimybę beobjekčiam profanavimui, tuščiam, į save patį nukreiptam profanavimui, kurio instrumentai tinka tik jam pačiam“[5].

Norėčiau pirma parodyti, kokią reikšmę modernybės konstrukcijai turi fašizmo analizė, kurią Bataille atlieka remdamasis visuomenės homogeninių ir heterogeninių elementų sąvokomis. Modernybę Bataille regi įterptą į proto istoriją, kur viena su kita kovoja suverenumo ir darbo jėgos. Proto istorija driekiasi nuo archajinių sakralinės visuomenės ištakų iki absoliučiai sudaiktin-

[4] *M. Foucault* (1974), 35.
[5] *M. Foucault* (1974), 33.

to tarybinės visuomenės ekonomikos pasaulio, iš kurio buvo pašalinti paskutiniai feodalinio suverenumo pėdsakai. Tačiau šis visiškas homogeninių ir heterogeninių elementų atskyrimas atveria perspektyvą visuomenės formacijai, kuri socialinę lygybę suderina su individo suverenumu. Bataille antropologizmu paremtas heterogeniškumo, kaip išskirtos ir susvetimėjusios visuomenės dalies, aiškinimas nutraukia ryšius, žinoma, su visomis dialektinio mąstymo figūromis. Todėl kyla klausimas, kaip Bataille aiškins revoliucinį perėjimą iš atšalusios, visiškai sudaiktėjusios visuomenės į suverenumo atnaujinimą. Kaip atsakymą į šį klausimą galima suprasti jo bendrosios, apskritai į gamtos energiją orientuotos ekonomikos projektą. Tačiau šitas sumanymas įsivelia į į save patį atgręžto proto kritikos paradoksus. Tad galiausiai Bataille svyruoja tarp nenuoseklaus grįžimo prie Hegelio švietimo dialektikos ir betarpiškai viena šalia kitos egzistuojančių mokslinės analizės ir kalbos mistikos.

II

Fašizmo pergalė Italijoje ir nacionalsocialistų atėjimas į valdžią Vokietijoje iki Osvencimo ilgai buvo reiškinys, ne tik gluminęs, bet ir kėlęs susižavėjimą. Nebuvo nė vienos į dabartį atsiliepiančios teorijos, kurios nebūtų triuškinamai palietusi fašizmo smogiamoji jėga. Tai pirmiausia tos teorijos, kurios trečiojo dešimtmečio pabaigoje ir ketvirtojo pradžioje buvo formavimosi stadijoje – ir, kaip matėme, Heideggerio pamatinė ontologija, ir Bataille heterologija bei Horkheimerio kritinė teorija.[6] 1933 m. lapkričio mėnesį, kaip tik tuo metu, kai Heideggeris per rinkimų kampaniją sakė kalbas už „fiurerį“, Bataille paskelbė savo studiją „Psichologinė fašizmo struktūra“.

---

[6] Plg. *H. Dubiel*, Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung, Frankfurt am Main, 1978; *H. Dubiel*, Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos. – *L. v. Friedeburg*, *J. Habermas* (Hrsg.), Adorno-Konferenz, Frankfurt am Main, 1983, 293 ir tt.

Priešingai nei kai kuriuose marksistinio pobūdžio aiškinimuose, jis sutelkia dėmesį ne į vien teorijai prieinamas ekonomikos ir socialinės struktūros priežastis, o į labiau apčiuopiamus reiškinius, į naujųjų politinių judėjimų socialinės psichologijos formas. Pirmiausia jį domina plebiscito pagrindais mobilizuotų žmonių ryšys su charizminiais vadais, apskritai (Festo filmuose apie Hitlerį primintas) fašistų režimo renginių teatrališkumas – kultiškas vadų kaip sakralinių asmenų garbinimas, meniškai inscenizuoti masiniai ritualai, taip pat aiškūs prievartos ir hipnozės elementai, legalumo nepaisymas, atsisakymas net tariamos demokratijos ir brolybės: „Didelis jaudulys, siejantis fiurerį su jo sekėjais moralinio tapatinimosi būdu ... yra bendro augančios, *be galo stiprėjančios* energijos suvokimo funkcija, energijos, kuri kaupiasi fiurerio asmenyje ir pasidaro neribotai disponuojama.“[7]

Bataille tada dar buvo pernelyg marksistas, kad pastebėtų objektyvias krizės, kuria fašizmas tik naudojosi, sąlygas. Kapitalistinis ūkis ir gamybos aparatas pirma turėjo „subyrėti dėl vidaus prieštaravimų“, ir tik vėliau tam tikra jėga, visai negimininga esamai visuomenės struktūrai, galėjo tiesiu taikymu patekti į funkcijų spragas. Demokratiniame pramoniniame kapitalizme veikė rinkimų laisvės principas, subjektyvi pasirinkimo laisvė tiek privačiam verslininkui ir gamintojui, tiek (pavieniam prie rinkimų urnos atsistojusiam) piliečiui: „Nacionalsocialistinis judėjimas, o paskui jo triumfas nemaža dalimi yra pagrįsti tuo, kad kai kurie vokiečių kapitalistai suprato, koks pavojingas šis individualios laisvės principas galėtų pasidaryti krizės atveju.“[8] Aišku, funkcinis būtinumas visiškai panaikinti šį principą apskritai liko „tuščias noras“; išteklių, kuriais fašizmas minta, tos „begalinės gausybės egzaltuoto gyvenimo formų“, funkciškai paaiškinti negalima. Tai, kad tos jėgos, kurias fiurerio valstybė ima režisuoti, akivaizdžiai priklauso egzistuo-

[7] *G. Bataille*, Die psychologische Struktur des Faschismus. Díe Souveränität, München, 1978, 19.
[8] *G. Bataille* (1978), 38.

jančiai heterogeninei visuomenei, paakina Bataille tą elementą nagrinėti. Psichoanalize grindžiami aiškinimai, kurie remiasi Freudo studija „Masių psichologija ir Aš analizė“, Bataille netenkina[9]; jis įsitikinęs, kad fašizmo šaknys glūdi giliau nei nesąmoningumo klodas, į kurį galima įsiskverbti analitine autorefleksijos galia. Modelis, pagal kurį Bataille įsivaizduoja vykstant heterogenezę, yra ne Freudo išstūmimo modelis, o šalinimas ir ribų stabilizavimas, kuriuos pralaužti įmanoma tik ekscesu, t. y. *prievarta.* Bataille ieško bendru vidinių socialinių paskatų pagrindu besiplėtojančios ekonomikos, turinčios paaiškinti, kodėl modernybė savo gyvybiškai pavojingas diferenciacijas vykdo *be alternatyvų* ir kodėl švietimo dialektika, lydėjusi modernybės projektą iki Vakarų marksizmo, yra beviltiška: „Homogeninė visuomenė nepajėgi rasti veiklos prasmę ir tikslą. Todėl ji pradeda priklausyti nuo imperatyvinių jėgų, kurios ją paverčia išskirtine.“[10]

Bataille laikosi Durkheimo mokyklos tradicijos. Heterogeninius visuomeninio, psichinio ir dvasinio gyvenimo aspektus jis kildina iš sakralumo, kurį Durkheimas buvo apibūdinęs kaip kontrastą su nereliginiu pasauliu: sakraliniai objektai turi tokią auros jėgą, kuri žmones ne tik vilioja ir traukia, bet kartu baimina bei atstumia. Paliesti jie šokiruoja ir rodo kitokį, aukštesnį tikrovės lygmenį – su pasaulietiniais daiktais jie nepalyginami, jie nepasiduoda homogeninančiam požiūriui, kuris svetima sulygina su artima, o nenumatyta aiškina tuo, kas žinoma. Bataille priduria dar nevaisingo pertekliaus matmenį. Heterogeninis pasaulis santykiauja su pasaulietiniu kaip su tuo, kas pertekliška – visų pirma tai atmatos ir ekskrementai, paskui svajonės, erotiniai žavėjimaisi ir iškrypimai, galiausiai užkrečiami subversyvūs vaizdiniai, taip pat viskas, kas prasideda akivaizdžiu ištaigingumu ir baigiasi egzaltuotomis bei elektrinan-

[9] Plg. *A. Mitscherlich*, Massenpsychologie und Ich-Analyse. – *A. Mitscherlich*, Gesammelte Schriften, V, Frankfurt am Main, 1983, 83 ir tt.
[10] *G. Bataille* (1978), 23.

čiomis viltimis ir šventomis skelbiamomis transcendencijomis. Ir priešingai: normalaus kasdienio gyvenimo homogeniškumas ir konformizmas yra apykaitos su besipriešinančia išorine gamta rezultatas. Kapitalistinėje visuomenėje pirmiausia veikia abstrakčiai laiku ir pinigais matuojamas darbas, kitaip sakant, samdomasis darbas, kaip homogenizuojanti jėga, kuri, susieta su mokslu ir technika, nuolat didėja. Technika – tai siejamoji mokslo ir gamybos grandis; Bataille, panašiai kaip ir Adorno, aiškina, kad „dėsniai, kuriuos nustatė mokslas, rodo identifikacijos santykius tarp įvairių pagaminto ir matuojamo pasaulio elementų.“[11]

Tad į šitą suracionalintą pasaulį įsiveržia fašistų fiureriai ir į transo būseną patekę žmonės. Apie jų heterogeninę egzistenciją Bataille kalba ne be nuostabos. Hitleris ir Mussolinis jam pasirodo tam tikrus interesus puoselėjančios masinės demokratijos fone kaip „visai kas kita“. Bataille žavi galia, „kuri juos, Hitlerį ir Mussolinį, iškelia viršum žmonių, partijų ir net įstatymų: galia, kuri pakeičia normalią gyvenimo tėkmę, taikų, bet nuobodų homogeniškumą, nepajėgų išsilaikyti savo paties jėgomis“[12]. Fašistinio režimo sąlygomis homogeniniai ir heterogeniniai elementai susilydo naujaip: tai tokios savybės, kaip pasirengimas veikti, drausmė, tvarkingumas, apibūdinančios homogeninės visuomenės reikalavimus, ir masinė ekstazė bei fiurerio autoritetas, atspindintys tikrą suverenumą. Fašistinė valstybė visiškai sujungia heterogeninius elementus su homogeniniais, ji yra suvalstybintas suverenumas. Ji paveldi tą suverenumą, kurį normalioje valstybėje turėjo religija ir kariuomenė; šie abu elementai, žinoma, ima nebesiskirti fiurerio suverenume. Fašizme pagrindinis žmogaus viešpatavimo žmogui požymis, jei taip galima sakyti, reiškiasi grynu pavidalu. Fiurerio aura garantuoja masinį lojalumą, kurio nevaržo jokie įstatymai. Šitą besąlygišką fiurerio pripažinimą Bataille aiškina panašiai kaip ir Carlas

---

[11] *G. Bataille* (1978), 10.
[12] *B. Bataille* (1978), 18.

Schmittas – tuo, kad valdovo galia iš esmės yra charizmatiškos prigimties, glūdi kaip tik heterogeniškume: „Paprastas žmogaus viešpatavimo žmogui faktas įima valdovo heterogeniškumą, bent tiek, kiek jis yra valdovas: kai pagrįsdamas savo autoritetą valdovas remiasi savo prigimtimi, savo asmens kokybe, šią prigimtį jis įvardija esant visai kitokią, negalėdamas racionaliai to paaiškinti.“[13] Kaip tik tą kerintį, beveik neįsivaizduojamą fašistinių vadų valdymą Bataille sieja su suverenumu, kuriam priskiria autentiškumą – čia Bataille skiriasi nuo panašios Horkheimerio ir Adorno fašizmo teorijos.

Horkheimeris ir Adorno, kaip ir Bataille, sutelkia dėmesį į psichologinį fašizmo paviršių – bent jau „Antisemitizmo elementuose“[14]. Smarkiai ritualizuotų masinių demonstracijų renginiuose Horkheimeris ir Adorno įžvelgia „iškreiptą siaubingos mimezės atvaizdą“, vadinasi, labai seno reakcijos modelio atgaivinimą ir manipuliavimą juo. Fašizmas atgyvenusią mimetinę laikyseną panaudoja savo tikslams. Archajiško dvilypumo tarp šalinimosi ir atsidavimo, žiaurumo ir žavesio nykimas čia įgauna ironijos: „Racionalumas šiuolaikiniame fašizme pasiekė pakopą, kai nebesitenkina paprastu nesiskaitymu su prigimtimi; dabar racionalumas prigimtį išnaudoja įimdamas į savo paties sistemą prieš slopinimą maištaujančias prigimties potencijas.“[15] Iš dalies Bataille analizę dar būtų įmanoma perteikti kritinės teorijos sąvokomis: fašizmas galiausiai tarnauja tik tam, kad vidinės prigimties maištą prieš instrumentinį protą sutramdytų pastarojo imperatyvais. Tačiau esminį skirtumą sudaro slopinamos arba draudžiamos subjektyvios prigimties dalių api-

---

[13] *G. Bataille* (1978), 22.

[14] *M. Horkheimer, T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam, 1949, 199 ir tt. Dėl fašizmo kaip „valstybinio kapitalizmo“ apibūdinimo politinės ekonomijos požiūriu plg.: *H. Dubiel, A. Söllner* (Hrsg.), Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus, Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942, Frankfurt am Main, 1982.

[15] *M. Horkheimer*, Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main, 1967, 118.

brėžimo būdas. Horkheimeriui ir Adorno mimezės impulsas siejasi su „laimės be valdžios“[16] pažadu, o Bataille laimė ir valdžia yra neatskiriamos heterogeniškumo kategorijoje: Bataille ir erotizme, ir šventume gerbia „elementarią prievartą“[17]. Ta pačia mąstymo figūra fašizme jis pateisina ir Carlo Schmitto nepamatuoto arba „gryno“ vadovavimo elementą, kuriam Horkheimeris ir Adorno ryžtingiausiai priešpriešina mimetizmo jėgą.

Net Benjaminas, kuris viename iš savo ankstyvųjų straipsnių, remdamasis Sorelio mitu apie generalinį streiką, atrodo, užbėga už akių Bataille koncepcijai apie nesuteptą suverenią galią, fiksuoja neprievartinio intersubjektyvumo savitarpio supratimo atskaitos tašką. Revoliucinių, teisingumą nustatyti siekiančių veiksmų, kurie iš prigimties yra anarchistiniai ir vis dėlto sudaro visų laisvės institucijų pagrindą (ir jose nuolat turi būti), įkvepia Benjaminą sukurti „grynųjų priemonių“ politikos projektą. Ši politika tik per nago juodymą skiriasi nuo tos, kurią vykdyti būtų linkusi fašistų valdžia. Ir ši savitikslė valdžia, teisingumą perteikianti ne instrumentiškai, o reikšdamasi ir veikdama, lieka, anot Benjamino, nuolat susijusi su neprievartinio susitarimo sfera. O tąja žmonių susitarimo sfera, kuri valdžiai „yra visiškai neprieinama“, Benjaminas laiko „kalbą – tikrąją tarpusavio bendravimo sferą“[18]. Kurdamas išganingąją kritiką Benjaminas taip pasidavė tai idėjai, kad net panoro atskleisti „grynųjų priemonių“ neprievartiškumą, pasitelkdamas proletariato visuotinio streiko pavyzdį.

Be tokio galią transcenduojančio atskaitos taško Bataille būtų sunku pagrįsti minėtą skirtumą, kuris jam vis dėlto yra itin svarbus, – skirtumą tarp socialistinės revoliucijos ir fašistinio valdžios užgrobimo, kuris tik panašus į socialistinę revoliuciją. Ką Benjaminas teigė apie siurrealizmą apskritai – kad

---

[16] *M. Horkheimer, Th. W. Adorno* (1947), 204.
[17] *G. Bataille* (1982), 89.
[18] *W. Benjamin*, Zur Kritik der Gewalt. – *W. Benjamin*, Angelus Novus, Ausgewählte Schriften, II, Frankfurt am Main, 1966, 55.

norįs „svaigulio jėgas padaryti prielankias revoliucijai“[19], nujautė ir Bataille: tai svajonė apie suestetintą, poetišką, nuo visų moralinių elementų apvalytą politiką. Kaip tik tuo Bataille imponuoja fašizmas: „Užtenka fašizmo, kuris dabar daro abejotiną net darbininkų judėjimą, pavyzdžio, norint parodyti, ko būtų galima tikėtis iš palankaus rėmimosi naujomis afektų jėgomis.“[20] Bet tada kyla klausimas, kuo tų jėgų subversyvus ir spontaniškas reiškimasis iš tiesų skiriasi nuo jų fašistinio kanalizavimo. Kad ir kaip būtų, tada, kai kartu su Bataille imama vadovautis prielaida, jog skirtumas gali būti atpažintas pagal politikos formas, nelaukiant jos padarinių, tas klausimas pasidaro nemalonus. Savo 1933 m. parašytame veikale Bataille mėgina nubrėžti ribą tarp aukštesnių ir žemesnių homogeniškumo pasaulio elementų. Iš to mėginimo nekas teišėjo, nes Bataille galų gale pasitenkina siūlymu pakeisti fašistinės politikos, su kuria kovoja, funkcijas. Jis rekomenduoja sukurti heterologijos mokslą, „kuris įgalintų numatyti audringas socialines antstatą nutvieskiančias reakcijas ir galbūt net tam tikru mastu laisvai jomis disponuoti ... Sistemingos žinios apie socialinius traukos ir stūmos judėjimus (t. y. heterogeniškumo sukeltus jausmų dvilypumus – J. H. intarpas) pasirodo paprasčiausiai kaip ginklas tą akimirką, kai vienas su kitu konfrontuoja ne tiek fašizmas ir komunizmas, kiek radikalios imperatyvinės ... subversijos formos“[21].

Per kitus tris dešimtmečius Bataille iš tikrųjų sukūrė tada postuluoto mokslo pagrindus. Pirma norėčiau aptarti, kaip įvyko jo istorinis-filosofinis atsisveikinimas su modernybe, kad paskui galėčiau apibūdinti bendrąją ekonomiką, iš kurios Bataille tikėjosi atsakymo į dar neatsakytą klausimą, – kaip įsivaizduotinas sudaiktėjimo virsmas suverenumu.

---

[19] *W. Benjamin*, Der Surrealismus. – *W. Benjamin* (1978), 42.
[20] *G. Bataille* (1978), 42.
[21] *G. Bataille* (1978), 42 ir t.

III

Jau 1933 m. pradžioje Bataille paskelbė straipsnį apie švaistymo sampratą[22], kurioje galime atpažinti manicheistinės istorijos filosofijos bruožų. Kaip komunistas, Bataille operavo Marxo teorinėmis mąstymo figūromis. Darbas, kitaip sakant, visuomeninė gamyba, yra specifinė reprodukcijos forma. Iš pradžių Bataille apibūdina šiuolaikinį klasių antagonizmą akivaizdžiai jaunojo Marxo „1844 metų ekonomikos filosofijos rankraščių" dvasia: „Darbininkų tikslas – gaminti, kad gyventų, o verslininkų – gaminti, kad dirbančius gamintojus šlykščiausiai pažemintų"[23]. Tačiau Bataille tuojau pat paneigia aiškią išvadą, kad „gyvenimas", dėl kurio yra gaminama, glūdi pačiame darbe, kaip protingoje veikloje. O tas gamybos tikslas, kurį Bataille turi galvoje, priešingai, transcenduoja gamyboje naudojamos darbo jėgos ir darbo proceso kaip prekės verčių apyvartą. Ekspresyvistiniam žmogaus veiklos modeliui, kuriuo pats remiasi, Bataille suteikia kryptį, neigiančią to modelio filosofinį praktikos pamatą. Kaip tik vartojime Bataille įžvelgia esminį dvilypumą tarp gyvenimui tiesiogiai būtinos darbo jėgos reprodukcijos ir prabangos vartojimo, kuris švaistydamas darbo produktus išsprūsta iš gyvenimo būtinybės sferos ir apskritai iš metabolizmo diktato. Tik *neproduktyvus* vartojimas, kuris pavienio prekių gamintojo požiūriu yra nuostolis, gali suteikti žmogui suverenumo galimybę ir patvirtinti jo autentišką egzistenciją.

Žinoma, ir Marxas kalba apie laisvę *anapus* būtinumo, anapus medžiagų apykaitos su gamta determinuotos gamybos srities; bet Marxas į individualių jėgų eksternacijos ir kartotinio savinimosi modelį įtraukia dar ir kūrybišką laisvalaikio naudojimą – atskaitos taškas yra absoliutus, pats save universaliai realizuojantis individas. Tačiau čia Bataille tikrai realistiškai nu-

---

[22] Pirmą kartą straipsnis pasirodė žurnale „La Critique Sociale" 7, 1933; vokiškai išspausdintas knygoje: *G. Bataille*, Das theoretische Werk, I, München, 1975, 9 ir tt.
[23] *G. Bataille* (1975), 25.

jaučia pavojų, kad įprastinis būtinas darbas bus tęsiamas tik prisidengus tariama autonomiška laisve; jis baiminasi, kad tikrasis suverenumas bus slopinamas ir pertekliaus sąlygomis, kol racionalus medžiaginių ir dvasinių gėrybių vartojimas pagal „apmokėjimo balansavimo principą“ neužleis vietos kitai vartojimo formai, švaistymui, kuriuo vartojantysis subjektas išreiškia save. Šitą neproduktyvaus išlaidavimo formą Bataille prilygina apsinuodijimui būdingoms savęs atsižadėjimo, išsiliejimo, siuto būsenoms. Tas ribų sau naikinimas dar palieka pėdsakus ir prabangos vartojimo ekonomikoje: „Žmogaus veiklos negalima visiškai apriboti gamybos ir reprodukcijos procesais; ir vartojimą reikia skirstyti į du skirtingus atvejus. Pirmasis, kurį galima riboti, apima visuomenės individams būtiną minimalų vartojimą, reikalingą gyvybei palaikyti ir gamybinei veiklai tęsti ... Antrasis atvejis – vadinamosios su gamyba nesusijusios išlaidos: prabanga, laidotuvės, karai, kultai, rūmų statyba, žaidynės, teatrai, menai, nenormalus (t. y. nuo giminės pratęsimo atskirtas) lytinis gyvenimas – yra veiklos, kurių tikslas, bent pirminis, glūdi jose pačiose.“[24] Aristotelio apibūdinta, save pačią patenkinanti, savitiksle tapusi prabangoje skendinčios aukštuomenės veikla dar turi šiek tiek pirminio suverenumo bruožų.

Tačiau kapitalizmas išsiskiria tuo, kad perteklius yra vėl panaudojamas gamybai; kaupimo procesą valdo kapitalo savireguliacijos imperatyvai. Marxas kritikavo mainams skirtų vertybių gamybos atskyrimą nuo vartojimo vertybių gamybos; Bataille apgailestauja dėl to, kad pelno investicijos atsiskiria nuo negamybinio pertekliaus vartojimo. Kapitalistai „kartu su turtu buvo įpareigoti jį naudoti funkciškai“, todėl šiuolaikinė visuomenė gyvena be viešai rodomos prabangos – „turtai dabar rodomi už (privačių) sienų, laikantis nuobodžių ir slegiančių konvencijų“[25]. Dingo kilniadvasiškumas, bakchiškumas, besaikiškumas, būdingi feodaliniam švaistymui.

---

[24] *G. Bataille* (1975), 12.
[25] *G. Bataille* (1975), 22 ir t.

Vadovaudamasis šita išlaidavimo samprata, Bataille sukūrė savo pagrindinį teorinį veikalą, kurio pirmoji dalis po aštuoniolika metų trukusių parengiamųjų darbų pasirodė 1949 m. ir vadinosi „Prakeiktoji dalis". Ištrauką iš trečiosios dalies, pavadinęs „Suverenumu", Bataille paskelbė 1956 m. Jo keliamos problemos ir praktinės filosofijos sąvokos per tą laiką dar labiau atitolo. Tam tikra prasme Bataille teoriją galima suprasti kaip sudaiktėjimo teorijos, kurią Weberio marksizmo pažiūrų pagrindu išplėtojo Lukácsas, Horkheimeris ir Adorno, priešingybę. Suverenumas prieštarauja sudaiktinančio instrumentinio proto principui, kylančiam iš visuomeninio darbo sferos ir įsiviešpataujančiam šiuolaikiniame pasaulyje. Būti suvereniu reiškia neleisti savęs nužeminti iki daikto, kaip yra darbe, bet išlaisvinti subjektyvume: nuo darbo atitolęs, dabarties akimirkos kupinas subjektas sekina save ir nyksta. Suverenumo esmę sudaro beprasmis vartojimas, tai, „kas man patinka". Tačiau šitam suverenumui nuosprendį skelbia pasaulio istorijos vadavimosi iš kerų ir daiktėjimo procesas. Suvereni būtybė šiuolaikinėse visuomenėse yra sudvasinama ir eliminuojama iš visuotinybės, viską pajungiančios objektinei vertinimo ir disponavimo formai, taigi privačiai nuosavybei, kurią sudaro vien tik daiktai: „Randantis pramonės visuomenei, kuri remiasi prekės – daikto – pirmenybe ir autonomija, į aktyvumo – daiktų – pasaulį, priešingai, neįeina valia, esmybė, tai, kas verčia mus virpėti iš siaubo ir susižavėjimo."[26]

Panašumai su ankstyvuoju Lukácsu tiesiog stulbina. Iš pradžių atrodo, tarsi šitas nuo pasaulio atitrūkusio sakralumo eliminavimo procesas yra tik kapitalistinio gamybos būdo padarinys: „Dėl to, kad turtai kaupiami vis didesnio masto pramonei, buržuazinė visuomenė yra daiktų visuomenė. Jei pastarąją lyginsime su feodaline visuomene, ji nėra asmenų visuomenė ... Objektas, kurį galima paversti pinigais, yra veikiau subjektas, kuris nuo tada, kai pasidarė priklausomas nuo objektų (jeigu jų

[26] *G. Bataille* (1975), 164.

turi), egzistuoja savo paties labui ir yra tikrai orus."[27] Tačiau iš tikrųjų prekių fetišizmas tik padeda įsiviešpatauti jau darbo struktūrose antropologinį pamatą turinčiam kalkuliuojančiam protui. Visuomenės daiktėjimo šaknys glūdi žiloje senovėje, ir tos tendencijos per kapitalizmą nusidriekia į biurokratinio socializmo, kuris įvykdys pasaulio istorijos išlaisvinimo iš kerų testamentą, ateitį.

Tai veikiau primena vėlyvąją kritinę teoriją nei ankstyvąjį Lukácsą; tačiau nė vienas iš tų palyginimų nėra tikslus. Tai, ką Bataille turi galvoje, išvis yra ne visuomenės daiktėjimo teorija, o istorijos filosofijos paskelbimas už įstatymo ribų, t. y. progresuojanti šventojo eksteritorizacija. Jis nori pavaizduoti suverenumo likimą pasaulio istorijoje, tą neišmatuojamą laisvę, kurios esmė – „be pelno naudoti tai, kas būtų galėję likti susiję su naudingais darbais"[28].

Gryniausią, empiriškai dar apčiuopiamą tokio suverenumo formą Bataille aptinka ritualiniuose aukojimuose, kuriuos kruopščiai analizuoja, pasitelkęs žinias apie actekų vykdytus žmonių aukojimus: „Auka naikina tai, ką šventina. Jai nereikia naikinti, kaip daro ugnis; nutraukiamas tik ryšys, siejantis su naudingos veiklos pasauliu, bet tas atskyrimas reiškia galutinį suvartojimą; pašvęstos aukos negalima grąžinti į tikrovę. Šitas principas naikina suvaržymus, išlaisvina jėgą, atverdamas jai sritį, kurioje gali laisvai viešpatauti."[29] Be abejo, aukojimo, kaip ir bet kokios religijos, prasmė yra ta, kad ir ritualiniame sakralume nėra nieko pirmapradiška: tai reakcija į intymios žmogaus vienovės su gamta netektį. Kad tos vienovės būta, galime tik numanyti, jei prisiminsime, kas buvo žmonių rankomis padaryta nekaltai visatai, kitaip sakant, pirmuoju tikslingos objektyvacijos aktu. Bataille versija apie išvarymą iš rojaus skamba taip: „Atsiradus darbui, intymumą, geismo gilumą ir jo nevaržomu-

---

[27] G. *Bataille* (1978), 57.
[28] G. *Bataille* (1975), 88.
[29] G. *Bataille* (1975), 88.

mą nuo pirmos dienos pakeitė racionalus saistymas, kai reikšmę įgijo nebe akimirkos tiesa, o galutinis operacijų rezultatas: pirmasis darbas pagrindžia daiktų pasaulį ... Ėmus egzistuoti daiktų pasauliui, pats žmogus pasidarė to daiktų pasaulio daiktu, bent tada, kai dirba. Nuo šito likimo žmogus visais laikais mėgino bėgti. Savitais mitais, žiauriais ritualais jis vis ieško prarasto intymumo ... Visą laiką stengiamasi ką nors išplėšti iš tikrovės, iš daiktų vergovės ir grąžinti ką nors dieviškajai tvarkai."[30] Kaip religija patiria darbo prakeiksmą, subjekto ritualinio savęs išsižadėjimo akimirkomis atkuria sugriautą daiktų tvarką ir teikia galimybę be žodžių su ja bendrauti, taip ir gryną suverenumą galima atgauti tik ekstazės akimirkomis.

Tai, kas istorijoje ima veikti kaip nepriklausoma galia, kas įgauna pastovią formą kaip sakralinė dvasininkų, paskui kaip karinė aristokratų, galiausiai kaip absoliutinė jau valstybės aparato remiama monarcho ir jo dvaro valdžia, yra išvestinis, sąsajos su pasaulietiška valdžia *suteptas* suverenumas. Visas istorines suverenumo formas galima atpažinti iš jo diferenciacijos, rangus kuriančios jėgos. Socialinis valdovo ir dalyvaujančiųjų valdyme rangas yra mišrus reiškinys, kuriame matyti abu aspektai: vienas kilęs iš anapus darbo ir daiktų sferos, o kitas – tai represyvi ir išnaudotojiška valdymo funkcija visuomeninio darbo sistemos viduje. Suverenumo formos kitimas pasaulio istorijoje vis dėlto krypsta rangų skirtumų nykimo link: „Archajiškoje visuomenėje rangas susijęs su subjekto sakraline dabartimi, subjekto, kurio suverenumas nepriklauso nuo daiktų, o įtraukia daiktus į savo judėjimą. Buržuazinėje visuomenėje jis priklauso tik nuo daiktų, kurie nėra nei suverenūs, nei sakralūs, nuosavybės."[31] Tačiau tai nereiškia, kad suverenumas visai išnyksta iš buržuazinio pasaulio. Tam prieštarauja ir tai, kad privati gamybos priemonių nuosavybė visuomenę ne tik objektyviai suskaldo į klases, bet ir sukuria privilegijų sistemą, kuri ne

30 *G. Bataille* (1975), 87 ir t.
31 *G. Bataille* (1979), 60.

vien gyvenimo, bet ir pripažinimo šansus padalina skirtingai. Rangų skirtumai netenka politinio aspekto, bet patys savaime neišnyksta jau vien todėl, kad priklauso nebe nuo dalyvavimo politikoje, o nuo vietos, užimamos gamybos procese.

Tačiau ir Vakarų demokratijų politikai išlaiko dar šiokį tokį suverenios būtybės įvaizdį pastovaus asmeninio autoriteto, įgyto vieša veikla, forma, nors šitas įvaizdis pagrįstas tik tuo, kad politikas disponuoja tarpininkų dekonkretizuota biurokratine valdžia, o ne charizmatinėmis savybėmis. Demokratinis politikas užima padėtį tarp būties subjektyvybės, kokią regime suvereniame valdove ir dar fašistiniame fiureryje, ir valdžios objektyvumo: „Tik komunistinės valstybės veikėjo rimtumas atskleidžia mums tai, kas buržuazinėje visuomenėje tėra galimybė, kuri nuolat nubraukiama: tai valdžia, kurią didina daiktų gausėjimas, nepaisant siekio įgyti rangą, dėl kurio žmonės stengiasi ja pasinaudoti.“[32] Pagal šį nelabai realistišką vaizdą, kurį Bataille susidarė apie stalinizmą šeštojo dešimtmečio pradžioje, socialiniai skirtumai turį išnykti biurokratiniame sovietinio tipo socializme; tik panaikinus socialinius rangus suverenumas būsiąs galutinai išvytas iš visuomeninio darbo teritorijos.

Visose istorinėse valdymo formacijose suverenumas visados buvo neatsiejamas nuo valdžios. Tik sovietiniame režime atsirado nuo visų priemaišų apvalytas suverenumas, jei taip būtų galima pasakyti, – „atmaišyta“, šia prasme „objektyvia“ tapusi valdžia, atsikračiusi paskutinių religinių atributų. Šita objektyvi valdžia, nepaliudyta jokiu charizmos autentiškumu, apibūdinama grynai funkciškai, visuomeninio darbo sistema, trumpiau sakant, gamybinių jėgų plėtote: „Tie, kurių rankose objektyviai yra aukščiausioji valdžia, turi siekti užkirsti kelią suverenumui viešpatauti daiktams: jie privalo išvaduoti daiktus iš dalinio pajungimo; subordinuoti jie turi būti tik nediferencijuotiems žmonėms“ – vadinasi, kolektyvinei lygiateisės visuomenės valiai.[33] Objektyvi valdžia, nusimetusi kerų netekusio suverenumo kiau-

---

[32] *G. Bataille* (1979), 67 ir t.
[33] *G. Bataille* (1979), 68.

tą, užsidaro visiškai sudaiktintos, galėtume net pasakyti – į sistemą susilydžiusios visuomenės universume. Fiktyvus sudaiktinto sovietų viešpatavimo paveikslas – tai atitikmuo tos idėjos, kurią Engelsas buvo perėmęs iš Saint-Simono: žmonių viešpatavimą žmonėms pakeis daiktų administravimas. Šitas kategoriškumas ypač stebina, kai klausaisi Bataille nusiskundimų dėl to, kad buržuazija atsisako feodaliniam pasauliui būdingo blizgesio, prašmatnumo ir švaistymo kaip visiškos Saint-Simono garsiosios parabolės priešingybės.[34] Bataille veikaluose Saint-Simonui priklauso, be abejo, ne paskutinis žodis.

Net mažiausią žmogaus krustelėjimą visuomenės politiniam industrializacijos tikslui pajungiančio ir herojinį materializmą teigiančio karinio komunizmo liaupsinimas dar ir tuo atžvilgiu, „kad išvadavimas (žmogų) galutinai pavers daiktu"[35], – šis paradoksiškas posūkis pasidaro suprantamas tik tada, kai atsižvelgiama į Bataille niekinamą požiūrį į buržuazinės visuomenės gebėjimą kritiškai vertinti civilizaciją. Todėl protestas prieš šiuolaikinio pasaulio sudaiktinimą ir romantiškas tradicinių suverenumo formų aukštinimas kategoriškai prieštarauja subversyviam impulsui, kuris kaip tik palaiko heterogenines egzistencijas, – prieštarauja tam keistam estetinio avangardo radikalumui „eiti visomis kryptimis, kol išseks pasaulio galimybės"[36]. Fašizmas tik išplepėjo kapitalizmo paslaptį: pastarasis jau iš pat pradžių galėjo savo racionalų baudžiavos pastatą ręsti ant po žeme glūdinčių sakralinio ir karinio valdymo liekanų. Šitas nuslėptas, bet funkciškai būtinas ikiburžuazinio suverenumo liekanas pašalina tik sovietinio marksizmo absoliutus žmonių prilyginimas jų pačių gaminiams: „Daiktų tobulybė tik tada gali išlaisvinti, jei senosios vertybės, kurios buvo susijusios su neproduktyviomis išlaidomis, bus smerkiamos ir naikinamos, kaip katalikų vertybės Reformacijoje."[37]

---

[34] Saint-Simons Gleichnis. – *J. Dautry* (Hrsg.), Saint-Simon, Ausgewählte Texte, Berlin, 1957, 141 ir tt.
[35] *G. Bataille* (1975), 179.
[36] *G. Bataille* (1975), 169.
[37] *G. Bataille* (1975), 177.

Vadinasi, stalinizmą Bataille laiko paskutine pakopa to proceso, kuriame palaipsniui atsiskiria dvi sferos: sudaiktinta praktika ir grynas, galiausiai nuo visų praktinių funkcijų apvalytas suverenumas. Stalinas vykdė, nežinia, sąmoningai ar ne, ezoterinį priesaką, kurį Bataille girdi skambant egzoterinėje Marxo teorijoje: „Apibrėždamas veiklą kaip medžiaginių aplinkybių keitimą (t. y. praktiką prilygindamas darbui, tikslingos veiklos struktūrai – J. H.), Marxas *primygtinai* teigė tai, apie ką kalvinizmas buvo tik užsiminęs, būtent – kad daiktai (ekonomika) yra visiškai nepriklausomi nuo kitų (religinių arba apskritai afektyvių) siekių; tačiau kartu *aiškiai nepasakydamas* jis teigė žmogaus grįžimo prie savęs (savo esybės gylio, intymumo) nepriklausomybę nuo veiklos. Bet tas grįžimas yra galimas tik tada, kai išlaisvinimas jau įvykęs; jis gali prasidėti tik tada, kai veikla yra pasibaigusi“[38] ir tuo įvykdytas praktinės filosofijos pradėtas projektas sukurti darbo visuomenę, susiformavusią kaip visuotinybę.

Šito tarp daiktėjimo ir suverenumo kybančio pasaulio istorijos proceso, kuris turi baigtis tarsi sferų, homogeninių ir heterogeninių elementų, darbo ir aukos atskyrimu, aiškus daiktas, nebegalima mąstyti dialektiškai, bent nebe pagal subjektinės filosofijos švietimo dialektikos modelį, dialektikos, pasikliaujančios proto požymių konsteliacija. Suverenumas čia suvokiamas kaip proto kitybė. Bataille negali priversti patikėti savo modernybės konstrukcija, suteikdamas jai dialektiškumo regimybę. Jis pirmiausia turi paaiškinti du dalykus: visuomenės racionalizacijos pasaulio istorijoje *dinamiką* ir *eschatologinę* tikimybę, kad visuotinis sudaiktėjimas virs laisve. Atsakyti į šiuos klausimus, mano Bataille, reikalauja jo, kaip mokslininko, ambicija.

---

[38] *G. Bataille* (1975), 171.

IV

Nuo pat antropologijos studijų pradžios Bataille vis grįždavo prie potlečo, švaistymo šventės, per kurią Šiaurės Amerikos indėnai, norėdami išprovokuoti, pažeminti ir įpareigoti savo priešininkus, demonstratyviai, nieko negailėdami, verste užversdavo dovanomis.[39] Suprantama, Bataille nedomino tikrosios socialinės integracijos pasikeitimo dovanomis funkcijos, kitaip sakant, savitarpio įsipareigojimų nustatymas; į šį aspektą jis nesigilina, o sutelkia dėmesį į išlaidavimą, į naikinimą ir sąmoningus turto, kuris kaip dovanos leidžiamas vėjais, nuostolius. Potlečas yra nepelningo vartojimo gentinėse visuomenėse pavyzdys. Tačiau tai, be abejo, jokiu būdu nereiškia, kad dovanojantysis savo turtą beatodairiškai švaisto. Pranokdamas varžovus, kurie irgi konkuruoja dovanomis, jis garantuoja sau prestižą ir valdžią, įgyja arba stiprina savo socialinį statusą. Suverenus vartojamųjų vertybių niekinimas jau šioje pakopoje tarsi kompensuojamas numatomu valdžios įgijimu. Šitoje praktikoje esama prieštaravimo tarp suverenumo ir tikslingo racionalumo: ji perkelia „gyvenimo vertę, prestižą ir tiesą į tikslingo turto naudojimo neigimą, tačiau kaip tik šituo neigimu tikslingai pasinaudojama“[40]. Kadangi kaip tik šitas prieštaravimas sistemos požiūriu glūdi *visose* istoriškai paliudytose suverenumo formose, juo remdamasis Bataille norėtų paaiškinti, kodėl švaistymo aktuose pasireiškiantis suverenumas vis labiau pasitelkiamas darbo jėgai išnaudoti ir kodėl tas tikro autoriteto šaltinis galiausiai virsta „begėdiško pelno šaltiniu“.

Tačiau faktas, kad iš pat pradžių suverenumas ir valdžia buvo susilydę ir kad tas lydinys *galėjo* būti panaudojamas pridedamajai vertei savintis, anaiptol nepaaiškina, kodėl pelno didinimo bei daiktinimo ir to, kas šventa, eksteritorizacijos istori-

[39] Bataille čia remiasi klasikine M. Mausso studija Essai sur le Don. – Année Sociologique, 1923/24, 30 ir tt.; vokiškai: Die Gabe, Frankfurt am Main, 1975, 105.

[40] *G. Bataille* (1975), 105.

nės tendencijos tikrai įėjo į gyvenimą. Bataille nenorėjo leistis į politinius-ekonominius istorinio materializmo aiškinimus, nes jie aiškino tik sistemos *viduje* vykstančius visuomeninio darbo pokyčius, o ne ekonomikos sąveiką su valdžia, kurios šaknys glūdi ne ekonomiškame, apskritai ne apskaičiuojančiame prote, bet kaip proto kitybė nuo seno transcenduoja žmogaus medžiagų apykaitą su gamta. Todėl Bataille elgiasi nuosekliai, kai, remdamasis Maxo Weberio religiniu-etiniu kapitalizmo aiškinimu, pastarąjį apžvelgia religijos istorijos požiūriu iki pat moralinio instinktų reguliavimo ištakų, reguliavimo, kuris buvo pirmesnis už visas istorines suverenumo ir išnaudojimo formas. Šiuos apmąstymus norėčiau trumpai aptarti išskirdamas tris pakopas.

Pirmoji mintis yra elementari kaip biblinė tiesa. Žmogaus radimosi procese iš gyvūnų išsirutuliojančios būtybės, kaip subjektai, konstituojasi ne vien darbu, bet ir draudimais. Žmonės nuo gyvūnų skiriasi ir tuo, kad riboja instinktus. Su darbu atsiranda lytinė gėda ir mirtingumo suvokimas. Laidojimo apeigos, drabužiai, kraujomaišos draudimas rodo, kad seniausi tabu yra skirti žmogaus kūnui ir lyčiai – mirusiam ir nuogam kūnui. Jei dar atsižvelgsime į draudimą žudyti, išryškėja bendresnis bruožas: draudžiama prievartinė mirtis ir prievartiniai lytiniai santykiai – prievarta, atsiskleidžianti ir ritualinių švenčių bei religinių aukojimų kulminacijose. Apvaisinimo ir patiriamos arba prievartinės mirties ekscesai yra panašūs į kulto ekscesus; sąvoką „ekscesas“ Bataille supranta tiesiogiai – kaip individuacijos nubrėžtų ribų peržengimą. Seniausios normos yra tarsi pylimai apsisaugoti nuo gėrybėmis gausios gamtos, kad ji, garantuojanti savo būties vitalumą ir tąsą tuo, jog suryja pavienes egzistencijas, neįtrauktų į pražūtingą verpetą: „Jei pagrindiniuose draudimuose įžvelgsime atsisakymą, kuris individą priešpriešina gamtai, kaip gyvybės energijos švaistytoją ir naikintoją, nebegalėsime atskirti mirties ir seksualumo. Mirtis ir seksualumas tėra šventės, kurią gamta švenčia su begaline gausa, kulminacijos. Ir viena, ir antra reiškia beribį švaistymą, kurį, priešingai kiekvie-

nos (individualios – J. H.) būtybės didžiuliam norui pratęsti save, leidžia sau gamta.“[41] Darbą reikia riboti nustatant normas, kurios energingą gamtos dominavimą „stumia iš įprastinės gyvenimo tėkmės“ (p. 51).

Antroje pakopoje Bataille aiškina, kad norminiai visuomeninio gyvenimo pagrindai lieka nesuprantami, jei interpretuojami tik pagal jų vaidmenį visuomeninio darbo sistemoje. Šiuo funkciniu požiūriu neįmanoma paaiškinti, iš kur draudimai gauna būtiną jėgą. Jau Durkheimas suvokė, kad normų galiojimo negalima pagrįsti empiriniu būdu su draudimais konvenciškai, t. y. išoriškai, siejamomis sankcijomis. Savo siejamąją jėgą normos veikiau ima iš šventajam būdingo autoriteto: prie šventojo mes artinamės su dvilypiu baimės ir žavėjimosi jausmu ir niekada prie jo neprisiliečiame. Tai Bataille aiškina remdamasis savo estetine patirtimi, nuomone, kad seniausios normos yra itin dviprasmiškos: normų veiksmingumas grindžiamas draudžiamų ir kaip tik todėl *patrauklių* jų laužymų išgyvenimu, t. y. šventvagystės, kurioje baimė, šleikštulys ir siaubas susilieja su žavėjimusi ir laime, patirtimi. Bataille kalba apie labai artimą įstatymo ir jo laužymo giminystę. Protingą darbo pasaulį riboja ir pagrindžia draudimai, tačiau patys draudimai anaiptol nėra proto įstatymai. Priešingai, draudimai atveria nereliginiam pasauliui vartus į šventumo pasaulį, iš kurio šis ima žavesio šviesos jėgą: „Iš pradžių ramaus (draudimų) priešinimosi (gamtoje glūdinčiai – J. H.) galiai tiems abiem pasauliams atskirti nebūtų užtekę. Jei pats priešinimasis nebūtų turėjęs galios, ... vien protui nubrėžti perėjimo ribų būtų neužtekę autoriteto. Tik beprotiška baimė ir siaubas galėjo priešintis begalinio nevaldomumo akivaizdoje. Tokia yra tabu prigimtis; tabu daro galimą ramybės ir proto pasaulį, tačiau pats iš esmės yra kinkų virpinimas, apimantis ne protą, o jausmus.“[42] Erotinė patirtis panaši į religinę tuo, kad neprieštara-

[41] *G. Bataille* (1982), 57.
[42] *G. Bataille* (1982), 59.

vimą seniausiems draudimams ji sieja su įveikto, po pasaulietiškumo einančio siaubo ekstaze: „Dvasinis erotikos patyrimas iš to, kas jį įgyja, reikalauja tokio didelio jautrumo baimei, kuria grindžiamas draudimas, koks yra noras draudimą laužyti. Ne kas kita, o religinis jautrumas yra tai, kas labai susieja norą ir siaubą, didelį malonumą ir baimę“ (p. 35). Kitoje vietoje Bataille aprašo svaiginantį ekscesą kaip šleikštulį, po kurio prasideda svaigulys.[43]

Pagaliau *trečioje* pakopoje Bataille imasi moralės kritikos, kuri nutiesia tiltą į Maxo Weberio religijos sociologiją. Religijos raidą – nuo archajiškų ritualų iki pasaulio religijų, nuo žydų

---

[43] Tai, ką Bataille vadina dvasine erotikos patirtimi, 1931 m. aprašė M. Leirisas, Bataille leidžiamame žurnale „Documents“ publikuodamas nuogą moterį su odos kauke; ši kaukė buvo padaryta pagal Seabrooko, ilgą laiką dirbusio tiriamąjį darbą dabartinėje Dramblio Kaulo Kranto Respublikoje. Leiriso tekstas rodo, kaip to meto antropologijos tyrimuose susilieja meno egzotizmas ir tiek asmeninės patirties, tiek literatūroje vaizduojamas erotizmas. Religinio draudimo laužymo džiaugsmą ir šėtonišką malonumą Leirisas įsivaizduoja taip, kaip tuos dalykus jaučia fetišistas, žiūrėdamas į kaukėtos ir todėl individualumo netekusios moters kūną: „Taip meilė sąmoningai paverčiama gamtišku ir gyvūnišku procesu – kadangi smegenis simboliškai nuslopina kaukė, mus gniuždantis fatališkumas yra pagaliau sutramdytas. Dėl to, kad moters veidas su kauke, ji tėra mums tik pati gamta, jos aklų dėsnių veikimo rezultatas – be sielos arba be asmeniškumo, būtybė, kuri, suprantama, šį vienintelį kartą yra visiškai susieta su mumis, lygiai taip pat, kaip susieta ir ji pati. Žvilgsnis, ta žmogaus raiškos kvintesencija, tam tikrą laiką yra pašalintas, o jis moteriai suteikia dar pragariškesnę ir požemiškesnę reikšmę. Burna, kurią galima atpažinti tik iš siauro plyšio, – sumenkinta iki gyvūno žaizdos vaidmens. Galiausiai moteriai būdingi papuošalai čia išdėstyti atbulai; kūnas nuogas, o galva uždengta. Visa tai yra elementai, kurie iš odos gabalų (medžiagos, iš kurios gaminami batai ir botagai) padaro neregėtus įrankius, nuostabiai atitinkančius tai, kas erotika iš tikrųjų yra: priemonė ištrūkti iš savęs, nusimesti pančius, kuriuos uždeda moralė, protas ir papročiai, kartu tai ir būdas tramdyti piktas jėgas, priešintis Dievui ir jam atstovaujantiems pasaulio pragaro šunims, užvaldant jo turtą, visą visatą, tą vieną iš jo reikšmingiausių, bet šiuo atveju ne skiriamųjų dalių, ir perimant tai į savo kontrolę.“ *M. Leiris*, Das „caput mortuum“ oder die Frau des Alchemisten. – *M. Leiris*, Das Auge des Ethnologen, Frankfurt am Main, 1981, 260–262.

monoteizmo ištakų iki protestantizmo – jis laiko *etiniu racionalinimu*. Lutheris ir Calvinas suformuoja atšakas toje raidos linijoje, kurioje pagrindinės religijos sąvokos įgyja moralinį turinį ir kartu yra sudvasinamos. Dvilypį siaubo ir susižavėjimo jausmą keliantis šventumas yra prijaukinamas ir tuo pačiu metu suskaldomas. Arkangelas Liuciferis išvejamas iš dangaus. Priešpriešą dangaus palaimai sudaro pasaulietiškas blogis; prie velniškosios šventumo dalies pridedama pasauliui būdinga erotika ir pasmerkiama kaip kūno nuodėmė. Taip *pašalinus to, kas šventa, dviprasmybę*, nuodėmės suvokimas pasidaro grynai moralės dalykas. Tačiau kai prie sakralumo nebegali prasiveržti nei religinis, nei juslinis ekscesai, norminamasis įstatymo galiojimas atsiskiria nuo eksceso autoritetu grindžiamos patirties fono, t. y. nuo rizikingo, bandomojo įstatymo pažeidimo. Žydų ir krikščionių tradicijoje savarankiška moralė galėjo susidaryti tik todėl, kad buvo sustabdyta draudimo ir jo laužymo dialektika, kad šventenybė nustojo žaibais raižyti sekuliarizuotąjį pasaulį. Bataille moralės kritika nėra nukreipta prieš moralę apskritai – ši yra tik religinių pasaulio vaizdinių racionalinimo padarinys, vaizdinių, kurie leidžia prieiti prie šventojo, netekusio kompleksiškumo, sudvasinto ir suvienareikšminto, suindividualinto ir, kaip Dievo, apgyvendinto anapusybėje. Tikintysis susikuria vien tik dorovinę sąmonę tokiu mastu, kokiu jis atkerimas nuo religinių ir lytinių ekstazinio savęs peržengimo patirčių. Šia prasme moralės raida paaiškina vis didėjančios religijos ir ekonomikos, aukojimo ir darbo diferenciacijos tendencijas, paaiškina pasaulietinio gyvenimo srities plėtimąsi ir daiktėjimą po vis plonėjančios suverenių, nuo suverenumo tolstančių jėgų skraiste. Į šitą perspektyvą lengvai įsiterpia Weberio protestantų etikos aiškinimas: „Religija ir etika vienu ir tuo pačiu mostu išvaduojamos iš naštos, kuri jas atitinkamai slėgė: religija išvaduojama iš pasaulietiško apskaičiavimo, o ekonomika – iš neekonominių varžymų.“[44]

---

[44] *G. Bataille* (1975), 154.

Net ir tuo atveju, jei šitą aiškinimo strategiją laikytume perspektyvia kapitalizmo atžvilgiu, lieka neaišku, kaip ją būtų galima tinkamai pritaikyti sovietinei visiškai sekuliarizuoto ūkio autoritariškai valdomai industrializacijai nagrinėti. Todėl klausimas, kodėl prognozuojamas „atmaišymas" lieka be atsako, t. y. radikalus racionalumo persmelktos darbo visuomenės sferų ir visiškai su jokia teritorija nesusijusio, atkirsto ir neprieinamu pasidariusio suverenumo atskyrimas turi pereiti į būseną, kuri išplėtotos pramonės visuomenės sąlygomis vėl išlaisvina pirminio suverenumo energijas: „Jei visapusiškas išsilavinimas, kurį Stalinas buvo pasišovęs suteikti tobulam komunizmo žmogui, nors iš tolo būtų tam vardui prilygęs, tas žmogus anais laikais, kada medžiaginės civilizacijos kūrinių negalima buvo atsisakyti, būtų buvęs arčiausiai to suverenumo, kuriuo, kai derinama savanoriška pagarba kitų suverenumui, išsiskyrė priešistoriniai piemenys ir medžiokliai. Žinoma, sakydami, kad pastarieji gerbė kitų suverenumą, mes suprantame, jog tai jie darė iš tikrųjų"[45], o laisvoji žmonija – tą reikia pridurti – tik norėjo siekinį, kad kiekvienas gerbtų kito suverenumą, padaryti moraliniu bendrabūvio pagrindu. Bataille yra priverstas fantastišką stalinizmo virsmą laisvesniu socializmu aiškinti nesiremdamas mąstymo figūra, pagrįsta vidine proto raidos dialektika. Šitą iššūkį jis pasitinka pateikdamas bendrosios ekonomikos projektą.

Iki šiol ekonomika – kartu su politinė ekonomija ir jos kritika – buvo nagrinėjama siaurai: kaip menkus išteklius veiksmingai naudoti visuomenės gyvenimo energijos apykaitai palaikyti. Šitam daliniam požiūriui Bataille dabar priešpriešina *bendrą iki kosminių tolių išplėstą* energijos ūkio analizę. Tokio perspektyvų pokyčio pagrindu – tą pakeitimą Bataille atlieka panašiai kaip įmonės perorientavimą iš pavienio ūkio subjekto į liaudies ūkio sistemos perspektyvą – pakinta ir pagrindinis ekonomikos klausimas: svarbiausia problema pasidaro nebe ri-

---

[45] *G. Bataille* (1975), 282.

botų išteklių naudojimas, o nesavanaudiškas perteklinių resursų eikvojimas. Čia Bataille remiasi biologine prielaida, kad gyvi organizmai energijos sukaupia daugiau, negu reikia gyvybei palaikyti. Perteklinė energija imama vartoti augimui. Kai augimas baigiasi, energijos perteklių tenka eikvoti neproduktyviai – ji prarandama be naudos. Tai gali iš principo vykti „šlovingai" arba įgauti „katastrofišką" pobūdį. Taip pat ir visuomenės kultūrinis gyvenimas patiria perteklinės energijos spaudimą.

Pastarąją galima nukreipti įvairiomis kryptimis, pavyzdžiui, panaudoti kolektyvo demografijai, erdvei arba socialinei bazei plėsti, antra vertus, kelti gamybos našumą ir pragyvenimo lygmenį, apskritai, didinti kompleksiškumą. Tai sudaro organinio augimo visuomeninį atitikmenį. Pastebimesnė yra perteklinės gyvybinės energijos absorbcija mirties ir dauginimosi, individualių egzistencijų naikinimo ir naujų kartų, kurios savo ruožtu pasmerktos žūti, auginimo atvejais. Šitą gamtos prabangą atitinka valdančiųjų socialinių sluoksnių prabanga. Taip suverenus švaistymas, nesvarbu, ar ekonominėmis neproduktyvaus vartojimo, ar eksceso erotinėmis ir religinėmis formomis, atsiduria visatos ekonomikos, interpretuojamos gyvenimo filosofijos prasme, centre. Gamybinių jėgų išlaisvinimas ir kapitalistinis augimas, apskritai pramonės plėtotė, gausina perteklių, kurio vien tikslingas vartojimas nepajėgia absorbuoti. Ta pačia kryptimi veikia ir drausminamosios moralės, prabangos niekinimo, suverenių galių ribojimo ir heterogeniškumo eliminavimo jėgos. O kai perteklinių turtų negalima iššvaistyti šlovingai, t. y. gyvybingumo didinimo, egzaltacijos būdu, tada vieninteliu atitikmeniu siūlosi katastrofinės išlaidavimo formos: imperialistinės avantiūros, pasauliniai karai; šiuo metu galėtume dar pridurti aplinkos taršą ir atominius sugriovimus.

Spekuliacijos apie kosmoso energijos ir pasaulio visuomenės pusiausvyrą turi pateisinti Bataille lūkesčius, kad visuotinis sudaiktėjimas turįs virsti grynosios suverenumo galios prisikėlimu. Nes visapusiška pasidariusi darbo visuomenė nesunaudojamą perteklių didins taip smarkiai, kad švaistymo orgijų, pla-

taus masto išlaidavimo inscenizavimas darysis neišvengiamas – nesvarbu, ar numatomų katastrofų, ar laisvos visuomenės, suvereniu būdu atiduodančios iššvaistyti savo turtus, formomis, kitaip tariant, – virsti ekscesais, subjektų savęs peržengimu, apskritai subjektyvumo ribų naikinimu.

Ką reiškia šitas blogiausia prasme metafizinis pasaulėvaizdis, kurį Bataille pateikia kaip antropologiškai motyvuotą ekonomikos panaikinimo formą, nėra reikalo smulkiau nagrinėti. Ir nesvarbu, ar tai būtų mokslas, ar tik metafizikos pakaitas, abiem atvejais Bataille jaučiasi susidūręs su tais pačiais sunkumais, kaip ir mokslinės kritikos keliu ėjęs Nietzsche. Jei suverenumas ir jo šaltinis sakralumas su tikslingos, racionalios veiklos pasauliu santykiauja tiesiog heterogeniškai, jei subjektas ir protas konstituojasi vien tuo, kad atskiria anas galias, jei proto kitybė yra daugiau nei iracionalumas arba tai, kas nepažinta, yra daugiau nei *neproporcingumas*, ko negali paliesti protas, – nebent tik protingo subjekto išsprogdinimo kaina, – tada nebėra sąlygų prasmingai teorijai, peržengiančiai to, kas prieinama protui, horizonto ribas ir atkreipiančiai dėmesį į proto sąveiką su pirmine transcendentine jėga; o apie analizę ir kalbėti neverta. Bataille, matyt, tą dilemą jautė, bet neišsprendė. Neobjektyvistinio mokslo galimybes jis apgalvojo iki tokio lygmens, kur pažįstantysis subjektas ne tik dalyvauja konstituojant objektų sritį, ne tik yra su ja susijęs procesinėmis struktūromis ir bendrauja, ne tik yra į ją įtrauktas taip, kad gali daryti įtaką, bet ir kur tam tikrame „virimo taške“ yra priverstas atsisakyti savo paties tapatybės, kad vis dėlto dar, kaip tą žuvies valksmą, iš jausmų okeano ištrauktų patirtis, su kuriomis susidūrė ekstazėje. Antra vertus, Bataille atkakliai remiasi pažinimo objektyvumu, dargi metodo beasmeniškumu net šito „vidaus“ mokslo, „vidinės patirties“ analizės atžvilgiu. Tad dėl pagrindinio klausimo jis neryžtingai svyruoja tai į vieną, tai į kitą pusę.

Kai kada Bataille nepastebimai pasiduoda atgalinei švietimo dialektikos traukai – visais tais atvejais, kai savo filosofines ir mokslines pastangas nukreipia siekti refleksinių įžvalgų, ga-

linčių pasidaryti praktine jėga, instinktyviai pasyviuosius verčiant sąmoningais dalyviais. Kai kada vėl nei iš šio, nei iš to prapliumpa totalia, į save nukreipta kritika: „Mes negalime prasiskverbti iki galutinio pažinimo objekto taip, kad pažinimas, nužeminantis žmogų iki pavaldaus ir naudingo daikto, neišnyktų pats ... Niekas negali pažinti ir kartu save apsaugoti nuo anihiliacijos.“[46]

Į gyvenimo pabaigą Bataille, atrodo, buvo linkęs pasinaudoti galimybe, kurią jam teikė rašytojo ir mokslininko statusas, kad atsitrauktų nuo filosofijos ir mokslo. Erotizmas priveda jį prie įžvalgos, kad esmės pažinimas įmanomas tik per mistinę patirtį, tylėjimą užmerktomis akimis. Diskursinis pažinimas lieka beviltiškai suktis kalbos sekvencijų rate: „Kalba kaupia visybę to, kas mums reikšminga, bet kartu ją ir barsto ... Mūsų dėmesys lieka nukreiptas į tą visumą, kuri mums išslysta teiginių sekoje, bet mes negalime pasiekti, kad nuoseklių teiginių blyksmai užleistų vietą didžiajam nušvitimui.“[47]

Erotiką nagrinėjantis autorius vis dėlto gali kalbą vartoti taip, kad skaitytojas, užkluptas nepadorumo, ištiktas netikėtumo ir neįsivaizduojamumo šoko, būtų priverčiamas išgyventi dvilypį šlykštėjimosi ir malonumo jausmą. Tačiau filosofija negali tokiu pat būdu ištrūkti iš kalbos visatos: „Kalbą ji vartoja taip, kad po jos niekada nebūna tylos. Tad akimirkos kulminacija neišvengiamai viršija filosofijos keliamą klausimą.“[48] Tačiau šiuo teiginiu Bataille paneigia savo paties pastangas radikalią proto kritiką realizuoti teoriškai.

---

[46] *G. Bataille* (1975), 106.
[47] *G. Bataille* (1982), 269.
[48] Ibid.

IX. PROTO KRITIKA, KAIP HUMANITARINIŲ MOKSLŲ DEMASKAVIMAS: FOUCAULT

I

Foucault santykis su Bataille nėra toks kaip Derrida ir Heideggerio – mokinio ir sekėjo. Nėra taip pat ir išorinės interesų srities, kurios tradicijoje abu būtų išaugę. Bataille gvildeno etnologijos ir sociologijos problemas niekada neturėdamas akademinių pareigų, o Foucault buvo *Collège de France* mąstymo sistemų istorijos profesorius. Ir vis dėlto Foucault vadina Bataille savo mokytoju. Aiškus daiktas, Bataille jį žavi kaip žmogus, kuris priešinasi mūsų neprietaringų diskursų apie erotizmą denatūrizacijos traukai ir kuris seksualinei ir religinei ekstazei nori grąžinti tikrąją, savitą erotinę prasmę. Tačiau labiausiai Foucault imponuoja tai, kad Bataille yra tas, kuris, norėdamas išsiveržti iš triumfuojančios subjektyvybės kalbos, gretina pramanytus ir analitinius tekstus, romanus ir refleksijas, kalbą praturtina švaistymo, eksceso ir ribų peržengimo gestais. Į klausimą, ką Foucault laiko savo mokytojais, instruktyviai atsako: „Ilgą laiką buvau apimtas blogai išspręsto konflikto tarp žavėjimosi Blanchot ir Bataille ir domėjimosi tam tikromis pozityviomis studijomis tokių autorių, kaip Dumézilis ir Lévi-Straussas. Tačiau iš tikrųjų šios abi kryptys, kurių vienintelį bendrą vardiklį galbūt sudaro religijos problema, vienodai padėjo prieiti prie minties apie subjekto

išnykimą."[1] Struktūralistinė revoliucija Foucault buvo patraukusi visai taip pat, kaip ir kitus jo kartos draugus; jį, kaip ir Derrida, ji padarė fenomenologinio ir antropologinio mąstymo, kur vyravo filosofai nuo Kojève'o iki Sartre'o, kritiku ir lėmė pirmiausia metodų pasirinkimą. Šitą Lévi-Strausso pradėtą „negatyvų diskursą apie subjektą" jis supranta kartu ir kaip modernybės kritiką. Nietzsche's proto kritikos motyvai Foucault pasiekia ne per Heideggerį, o per Bataille. Galiausiai šias paskatas jis gvildena ir ne kaip filosofas, o kaip Bachelard'o mokinys, tiksliau sakant, kaip mokslo istorikas, kuris, ne taip kaip įprasta toje mokslo srityje, labiau domisi humanitariniais, o ne gamtos mokslais.

Šitas tris tradicijos linijas, kurias galima pažymėti Lévi-Strausso, Bataille ir Bachelard'o vardais, Foucault susieja pirmojoje, plačiau nei tik tarp specialistų pagarsėjusioje knygoje. „Beprotybė ir visuomenė" (1961) yra veikalas apie psichiatrijos priešistorę ir ankstyvąją istoriją. Diskurso analizės priemonėse ir savosios kultūros atribojimo metoduose išryškėja struktūralistinis etnologijos modelis. Jau pati knygos paantraštė – „Beprotybės istorija proto epochoje" – rodo proto kritikos kryptį. Foucault užsimojęs atskleisti, kaip nuo XVIII a. pabaigos beprotybė konstituojasi kaip psichinė liga. Siekdamas to tikslo, jis rekonstruoja diskurso radimosi istoriją, kai apie beprotybę kalba XIX ir XX a. psichiatrai. Ši knyga peržengia kultūros aspektu parašyto mokslo istorijos veikalo ribas filosofiniu požiūriu į beprotybę, kaip papildomosios distribucijos santykyje su protu esantį reiškinį: monologišku tapęs protas beprotybės neprisileidžia nė iš tolo – kad be pavojaus ją užvaldytų, kaip nuo protingos subjektyvybės apvalytą objektą. Beprotybės pavertimą klinikiniu dalyku, kuris psichinę ligą pirmiausia ima traktuoti kaip medicinos reiškinį, Foucault nagrinėja kaip atskyrimo, persekiojimo ir išskyrimo procesų, iš kurių pėdsakų Bataille buvo išskaitęs Vakarų racionalumo istoriją, pavyzdį.

Foucault rankose mokslo istorija išsiplečia į proto istoriją, nes beprotybės konstituavimasis joje veidrodiškai analogiškas proto

[1] *M. Foucault*, Von der Subversion des Wissens, München, 1974, 24.

konstituavimuisi. Foucault programiškai pareiškia norįs „rašyti ribų istoriją, ... nes jomis kultūra atmeta tai, kas yra *ne* joje“[2]. Beprotybę jis priskiria toms ribinėms patirtims, kuriose Vakarų logas itin prieštaringai konfrontuoja su heterogeniškumu. Ribas peržengiančioms patirtims priklauso susilietimas ir pasinėrimas į Rytų pasaulį (Schopenhaueris), tragizmo, apskritai archaikos pakartotinis atradimas (Nietzsche), prasiskverbimas į sapnų (Freudas) ir archajiškų draudimų sritį (Bataille), taip pat žiniomis apie antropologiją grindžiamas egzotizmas. Tačiau romantizmą, išskyrus vieną nuorodą į Hölderliną, Foucault palieka neliestą.[3]

---

[2] *M. Foucault*, Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1969, 9.

[3] Jau Schellingas ir romantinė gamtos filosofija beprotybę suvokė kaip ekskomunikacijos pagimdytą proto kitybę, žinoma, su viltimi ateityje susitaikyti; Foucault toks susitaikymas yra svetimas. Kai sąsaja tarp išprotėjusiojo (nusikaltėlio) ir protingai reguliuojamos viešojo gyvenimo konteksto visuotinybės yra nutraukiama, abi pusės deformuojamos: tie, kuriuos dabar atgal į priverstinį normalumą grąžina tik subjektyvus protas, yra ne mažiau deformuoti už tuos, kurie iš normalumo yra išstumti. Beprotybė ir blogis normalumą neigia dėl dvejopo jų pavojingumo: ne vien kaip tas, kas kliudo normalumui, daro jo tvarką abejotiną, bet ir kaip tas, kas pasitraukdamas atskleidžia normalumo trūkumus. Šitą aktyvaus neigimo jėgą pakvaišėliai ir nusikaltėliai gali rodyti tik kaip atvirkščią protą, kitaip sakant, kaip nuo komunikacinio proto atskilę veiksniai.

Šita *idealistinė* mąstymo figūra, turėjusi užčiuopti pačiame prote glūdinčią dialektiką, buvo Foucault atsisveikinimas su Bataille ir Nietzsche. Protingų diskursų šaknys visada slypi pavienį protą atskiriančiuose kloduose. Šie nebylūs, Vakarų racionalumą pagrindžiantys prasmės pamatai patys yra beprasmiai; jei į dienos šviesą turi būti ištrauktas protas keičiant ir priešpriešinant jį su jo kitybe, tai tuos pamatus reikia atkasti, panašiai kaip bekalbius priešistorės paminklus. Šia prasme archeologas yra pavyzdys proto istorija operuojančiam mokslo istorikui, kurį Nietzsche yra pamokęs to, jog protas savo struktūrą kuria tik atskirdamas heterogeninius elementus, tik monadiškai koncentruodamasis pats savyje. Nėra proto, kuris būtų *pirmesnis* už pavienį protą. Todėl beprotybė neatrodo esanti skilimo, kurio metu komunikacinis protas būtų virtęs į subjektą nukreiptu protu, rezultatas. Beprotybės formavimosi procesas yra kartu ir proto, kuris nesireiškia jokiu kitu, o tik Vakarams būdingu su savimi susijusios subjektyvybės pavidalu, formavimosi procesas. Tas vokiečių idealizmo „protas“, kuris nori būti pirmesnis už tai, kas įsikūnijo Europos kultūroje, dabar iškyla kaip fikcija, kuria Vakarai rodo savo išskirtinumą ir kuria savinasi chimerišką bendrumą, kartu pretenduodami į visuotinį viešpatavimą ir siekdami jį įgyvendinti.

Veikale „Beprotybė ir visuomenė" dar yra ryškus romantinis motyvas, kurio Foucault vėliau atsisakys. Taip, kaip Bataille paradigminėse ekstazinio savęs atribojimo ir orgijinio savęs panaikinimo patirtyse atskleidžia heterogeninių jėgų įsiveržimą į homogenišką priverstinai sunormintos kasdienybės pasaulį, taip už psichiatrijos pagimdyto psichinės ligos reiškinio, apskritai už įvairių beprotybės kaukių, Foucault spėja slypint tam tikrą autentiką, kuriai tereikia atverti užčiauptą burną: „Reikėtų pastačius ausis įsiklausyti į aną pasaulio kuždėjimą ir mėginti išvysti tą daugybę paveikslų, kurių niekada neužfiksavo poezija, suvokti tą daugybę iliuzijų, kurios niekuomet nenusidažė budėjimo būsenos spalvomis."[4]

Foucault greitai suprato uždavinio pagauti beprotybės tiesą „anksčiau, negu mokslas suvoks ją prasidedant" paradoksiškumą: „Suvokimas, mėginantis šiuos žodžius suprasti netramdomoje būsenoje, neišvengiamai priklauso tam pasauliui, kuris juos jau yra sugriebęs." Vis dėlto autoriui čia dar atrodo galimà diskurso analizė, kuri gelmės hermeneutikos metodais galėtų užčiuopti pirminį beprotybės ir proto išsišakojimą, kad kalbėjime iššifruotų tai, kas nepasakoma.[5] Šis ketinimas yra nukreiptas į negatyviąją dialektiką, kuri identifikacinio mąstymo priemonėmis mėgina ištrūkti iš pastarojo įtakos sferos, kad instrumentinio proto radimosi istorijoje pasiektų pirminės uzurpacijos ir monadiškai tvirtėjančio proto atskyrimo nuo mimezės vietą ir jį bent aporiškai apsuptų. Jei tai būtų Foucault ketinimas, tada jam reikėtų kaip archeologui laipioti po sugriauto objektyvaus

[4] *M. Foucault* (1969), 13.

[5] „Kadangi mes neturime pirminio grynumo, struktūros tyrimas turi grąžinti prie to sprendimo, kuris protą ir beprotybę tuo pačiu metu ir skiria, ir jungia. Tyrimas privalo mėginti nustatyti pastovius mainus, tą tamsią bendrą šaknį ir pirminę priešpriešą, kuri vienovei ir priešybei lygiai taip pat suteikia prasmę, kaip protingumui ir beprotybei. Tada žaibiškas sprendimas, kuris šitame istoriniame laike yra heterogeniškas, o ne nesuvokiamas, kuris tamsų vabzdžių zyzimą atskiria nuo proto kalbos ir laiko pažadų, galės pasirodyti vėl." (*M. Foucault* [1969], 13.)

proto griuvėsius tikintis, kad iš nebylių liekanų vis dar įmanoma retrospektyviai suformuoti (nors ir seniai atšaukto) susitaikymo viltį. Tai yra Adorno, o ne Foucault perspektyva.

Tas, kuris pasišovęs demaskuoti ne ką nors kita, o gryną į subjektą nukreipto proto formą, neturi pasiduoti sapnams, kurie šitą protą apninka jo „antropologiniame snaudulyje". Po trejų metų veikalo „Klinikos gimimas" pratarmėje Foucault pats kviečia laikytis tvarkos. Ateityje jis ketina atsisakyti komentavimų, bet kokios, nors ir giliausiai į tekstą prasiskverbiančios hermeneutikos. Dabar diskurse apie beprotybę jis nebeieško pačios beprotybės, gydytojo žvilgsniu žvelgiančioje archeologijoje nebesidairo ano nebylaus kūno ir akies kontakto, kuris, atrodė, aplenkia bet kokį diskursą. Foucault, ne taip kaip Bataille, atmeta sužadinančią prieigą prie negalimumo ir to, kas yra už įstatymo ribų – heterogeniniai elementai nieko nebežada. Hermeneutika, kad ir kokia būtų demaskuojanti, savo kritika vis dar teikia vilčių; iš to turi išlaisvinti prablaivėjusi archeologija: „Jei nebūtų galimà diskursinė analizė, kuri tame, kas buvo pasakyta, nespėtų esant jokios liekanos ir (reikšmės) pertekliaus, o matytų tik istorinio reiškinio faktą, tada kaip tik diskurso faktus reikėtų laikyti ne autonomiškais sudėtingų reikšmių branduoliais, o įvykiais ir funkciniais elementais, palaipsniui sudarančiais sistemą. Pasakymą būtų galima apibrėžti ne gausybe jame glūdinčių intencijų, per kurias jis kartu yra atskleidžiamas ir išlaikomas, o skirtybe, kuri jį susieja su kitais, tikrais ir galimais, vienalaikiais laikui priešpriešintais pasakymais. Taip išryškėtų sisteminis diskurso turinys."[6] Čia jau ima aiškėti istoriografijos koncepcija, kurią Foucault, veikiamas Nietzsche's, nuo septintojo dešimtmečio pabaigos kaip tam tikrą antimokslą priešpriešina į proto istoriją integruotiems ir todėl nuvertintiems humanitariniams mokslams. Šitos koncepcijos šviesoje savo ankstesnius darbus apie beprotybę (ir klinikinės psichologijos atsiradimą) bei apie ligą (ir klinikinės medicinos susiformavimą) Foucault įvertins

---

[6] *M. Foucault*, Die Geburt der Klinik, München, 1973, 15.

iš dalies kaip „aklus mėginimus". Tačiau pirma norėčiau aptarti temas, kurios sudaro tam tikrą dalykinę grandį tarp ankstyvųjų ir vėlyvųjų Foucault darbų.

II

Jau „Beprotybėje ir visuomenėje" Foucault tiria savitą sąsają tarp diskursų ir praktikos. Tai nėra įprastas mėginimas vidinę rekonstruotą mokslo evoliuciją aiškinti remiantis išorinėmis mokslo sąlygomis. Vietoj į problemas orientuotos mokslo istorijos perspektyvos iš pat pradžių iškyla struktūrinis kruopščiai parinktų, įspūdingų diskursų aprašymas, prasidedantis tose lūžio vietose, kurios idėjų ir problemų istorijos nagrinėjimą yra linkusios temdyti, taigi ten, kur nauja paradigma pradeda įveikti senąją. Beje, mokslininkų diskursai yra panašūs į kitus diskursus – tiek filosofų, tiek ir kitų profesijų žmonių, t. y. gydytojų, teisininkų, valdymo tarnautojų, teologų, auklėtojų ir pan. Žinoma, humanitariniai mokslai, į kuriuos Foucault studijose atkakliai orientuojamasi, yra ne vien kitų mokslų kontekste; kur kas svarbesnės jų atsiradimo istorijai yra nebylios praktikos, į kurias jie yra įterpti. Jas Foucault supranta kaip institucijų įtvirtintus, dažnai ir architektūriškai įkūnytus, ritualais sustiprintus veiklos būdų ir įpročių reguliavimus. Į „praktikos" sąvoką Foucault įdėjo prievartinės, asimetriškos įtakos kitų sąveikos dalyvių judėjimo laisvei požymį. Juridiniai sprendimai, policijos veiksmai, pedagoginiai pamokymai, baudimai, kontroliavimai, kūno ir intelekto muštravimai – tai vis sociologizuotų, organizuotų jėgų kišimosi į savitą kūniškų būtybių substratą pavyzdžiai. Foucault leidžia sau turėti visiškai nesociologišką socialumo sampratą. O humanitariniai mokslai jį iš pat pradžių domina tik kaip terpės, kurios stiprina ir stimuliuoja nepaprastą šito sociologizavimo procesą, kitaip sakant, konkrečių, kūniškai perteikiamų sąveikų pavertimą valdžia. Vis dėlto lieka neišspręsta diskursų, mokslinių ir kitų, santykio su praktikomis problema – ar jie praktikas valdo, ar tą santykį būtų galima įsi-

vaizduoti kaip bazę ir antstatą arba veikiau kaip žiedinio priežastingumo modelį, ar kaip struktūros ir įvykio sąveiką.

Foucault iki gyvenimo pabaigos laikėsi ir epochų lūžių, skaidančių beprotybės istoriją, teorijos. Difuziškame, neaiškiame brandžiųjų viduramžių fone, kurie savo ruožtu veda prie graikų logo ištakų[7], kiek aiškiau ryškėja Renesanso kontūrai, kurie vėlgi yra fonas aiškiai ir su simpatijomis nubrėžtai klasikos epochai (nuo XVII a. vidurio iki XVIII a. pabaigos). XVIII a. pabaiga žymi proto istorijos dramos peripetiją, tą į šiuos laikus vedantį slenkstį, kurį sudaro Kanto filosofija ir naujieji humanitariniai mokslai. Šitoms epochoms, kurių įprastiniai pavadinimai atspindi labiau kultūros ir visuomenės istorijos lūžius, Foucault, atsižvelgdamas į kintančias proto ir beprotybės konsteliacijas, suteikia gilesnę prasmę. XVI amžiui jis priskiria tam tikrą kritinę nerimastį ir atvirumą traktuojant beprotybės reiškinius. Protui dar tebėra būdingas osmosinis pralaidumas – beprotybė dar tebesisieja su tragizmu ir regėjyste ir yra apokrifinių tiesų vieta; jinai atlieka veidrodžio, ironiškai demaskuojančio proto silpnybes, vaidmenį. Pasiduoti iliuzijoms – proto savybė. Renesanso epochoje iš proto santykio su savo kitybe dar nėra pašalintas visas apgręžiamumas. Šitame fone du procesai įgyja skiriamųjų proto istorijoje įvykių reikšmę: tai maždaug XVII a. viduryje kilusi internavimų banga, kai, pavyzdžiui, Paryžiuje per kelis 1656 m. mėnesius kas šimtasis gyventojas buvo suimtas ir izoliuotas, ir paskui, XVIII a. pabaigoje, šitų internavimo stovyklų bei prieglaudų pavertimas uždaromis įstaigomis gydytojų nustatytoms psichikos ligoms gydyti, kitaip sakant, psichiatrijos įstaigų, kurios iki šiol tebėra ir kurias panaikinti reikalauja antipsichiatrinis judėjimas, gimimas.

Abu įvykiai – iš pradžių beatodairiškas bepročių, kriminalinių nusikaltėlių, valkatų, ištvirkėlių, elgetų, visokio plauko ekscentrikų izoliavimas, o paskui klinikų psichikos ligoniams gydyti įrengimas – yra ženklas, kad atsirado dviejų rūšių prakti-

---

[7] *M. Foucault* (1969), 8. Į ką tik pasirodžiusius „Seksualumo istorijos" II ir III tomus nebegalėjau atsižvelgti.

kos; abiejų tikslas – išskirti heterogeninius elementus iš to palaipsniui įsitvirtinančio monologo, kurį sau pačiam sako galiausiai iki bendro žmogaus proto pakylėtas subjektas, viską aplink save paversdamas objektais. Kaip ir paskesnių tyrimų, taip ir šito dėmesio centre yra klasikinės epochos lyginimas su dabartimi. Abiem išskyrimo praktikos rūšims bendra yra tai, kad jos atskiria prievartą ir iš beprotybės paveikslo negailestingai ištrina tuos bruožus, kurie yra panašūs į protą. Tačiau beatodairiškas internavimas visko, kas netaisyklinga, reiškia kol kas tik erdvinį savo paties valiai palikto palaidumo ir fantastiškumo segmentavimą, dar ne tramdančią konfrontaciją su baimę keliančiu chaotiškumu, kuris kaip kančia ir kaip patologija turi būti įterptas ir į gamtos, ir į žmonių nustatytą tvarką: „Tai, ką buvo internavusi klasikos epocha, nebuvo vien tik kvailybė, kurioje sutilpo pamišėliai ir laisvamaniai, ligoniai ir nusikaltėliai, bet ir didžiuliai vaizduotės rezervai, snaudžiančių monstrų, kuriuos buvo manoma pražuvus anoje Hieronymo Boscho aprašytoje tamsoje, ... pasaulis.“[8] Tik XVIII a. pabaigoje išauga beprotybės, gebėjusios prasiskverbti pro prieglaudų plyšius, baimė, bet padidėja ir užuojauta psichikos ligoniams bei kaltės jausmas dėl to, kad šie tapatinami su šlykščiais nusikaltėliais ir yra palikti likimo valiai. Nuo šiol klinikinis ligoniams skirtų prieglaudų apvalymas eina kartu su moksline beprotybės ir psichinių ligonių gydymo objektyvacija. Šis klinikinis valymas reiškia kartu ir kančios humanizavimą bei ligos natūralizaciją.[9]

---

[8] *M. Foucault* (1969), 367.

[9] Foucault įtaigiai aprašo vieną prieglaudą, kuri XVIII a. pabaigos reformų įkarštyje, taip sakant, psichiatrų akivaizdoje iš esmės pakeičia savo veidą ir funkcijas: „Tas kaimas kadaise reiškė, kad bepročiais yra pasirūpinta ir kad proto žmogus nuo jų apsaugotas. Dabar jis rodo, kad (atskirtasis) pakvaišėlis yra išlaisvintas ir šioje laisvėje, kuri jį sulygina su gamtos dėsniais, vėl prisitaiko prie proto žmogaus ... Nors institucijose iš tikrųjų dar niekas nepasikeitė, bet internavimo ir išskyrimo prasmė ima kisti. Iš lėto ji įgyja naujų verčių, ir neutrali, tuščia, tamsi erdvė, kurioje neprotas anksčiau buvo paverstas nieku, pradeda būti apgyvendinama (medicinos kontroliuojama) gamta, kuriai išlaisvintoji beprotybė (kaip patologija) turi paklusti.“ (*M. Foucault* [1969], 343. Intarpai skliausteliuose – mano.)

Tai dar viena tema, į kurią Foucault vis labiau gilinsis – tai konstitutyvioji humanitarinių mokslų ir prižiūrimojo izoliavimo sąsaja. Psichiatrijos įstaigų, apskritai klinikų atsiradimas yra drausminimo forma, kurią Foucault paskui interpretuos tiesiog kaip šiuolaikinę viešpatavimo technologiją. Uždaros įstaigos archetipas, kurį Foucault pirmiausia atranda klinikos principu perdarytame prieglaudos pasaulyje, vėl iškyla fabrikų, kalėjimų, kareivinių, mokyklų ir karo akademijų pavidalais. Šitas totalitarines įstaigas, kurios naikina savitas senovės Europos gyvenimo skirtybes ir išimtinį internavimo atvejį padaro tam tikros rūšies normalia internato forma, Foucault laiko reglamentuojančio proto pergalės paminklais. Reglamentuojantis protas pajungia nebe vien tik beprotybę, bet ir pavienių organizmų reikmes bei visą socialinį populiacijos kūną.

Objektyvuojantis ir tiriantis, analitiškai skaidantis, kontroliuojantis ir viską persmelkiantis *žvilgsnis* virsta struktūrinamąja įstaigų jėga; tai protingo subjekto žvilgsnis, subjekto, kuris prarado visas intuityvias sąsajas su savo aplinka, sugriovė visus intersubjektinio susikalbėjimo tiltus, ir kuriam kiti subjektai yra labiau prieinami tik abejingo objektų stebėjimo pozicijoje. Benthamo projektuotame panoptikume šitas žvilgsnis yra tarsi architektūrinė stingtis.[10]

---

[10] „...visu apskritimo perimetru – žiedo formos pastatas, centre – bokštas; šiame – didžiuliai langai, išeinantys į vidinę žiedo pusę; žiedinis pastatas padalintas į vienutes, einančias per visą jo plotį; jose du langai – vienas žiūri į vidinio bokšto langus, kitas į išorę – tokia vienutė peršviečiama kiaurai. Pakanka centriniame bokšte pasodinti prižiūrėtoją, o kiekvienoje vienutėje uždaryti beprotį, ligonį, nusikaltėlį, darbininką ar mokinį. Iš bokšto matyti šviesos fone ryškėjantys žiedinio pastato vienutėse uždarytų belaisvių siluetai. Kiekviena kamera – mažas teatras, kur vaidina vienas, tobulai individualizuotas ir nuolatos matomas aktorius." (*M. Foucault*, Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main, 1978, 256. Cit. iš: *Michel Foucault*, Disciplinuoti ir bausti. Iš prancūzų k. vertė Marius Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1998, 237.) Iš senojo kalėjimo funkcijų – įkalinimo, įslaptinimo, paslėpimo – liko tik pirmoji; riboti judėjimo laisvę yra būtina, norint įvykdyti vadinamąsias eksperimentines sąlygas sudaiktinančiajam žvilgsniui įdiegti: „Panoptikonas yra mašina, išardanti matyti–būti matomam poros vienybę: esantis žiediniame pastate matomas kaip ant delno, bet pats niekada nieko nemato..." (ten pat, 239).

Tos pačios struktūros būta prie humanitarinių mokslų lopšio. Neatsitiktinai šitie mokslai, pirmiausia klinikinė psichologija, bet taip pat ir pedagogika, sociologija, politologija ir kultūros antropologija, tarsi be jokios trinties gali įsiterpti į valdžios technologiją, kurios architektūrinę išraišką sudaro uždarosios įstaigos. Humanitariniai mokslai paverčiami gydymu ir socialinėmis technikomis ir tokiu būdu formuoja veiksmingiausią naujos, dabartiniais laikais vyraujančios drausminimo jėgos terpę. Taip yra todėl, kad skvarbus humanitaro žvilgsnis gali užimti tą centrinę panoptikumo vietą, iš kurios, pats nematomas, gali matyti viską. Jau studijoje apie klinikos gimimą Foucault suvokė prie žmonių lavonų pripratusį anatomo žvilgsnį kaip mokslų apie žmogų „konkretų *a priori*". Beprotybės istorijoje jis jau eina šito prieglaudų įrengimo pirminio giminingumo su gydytojo–paciento santykių pėdsakais. Abiem atvejais – ir stebėjimo įstaigų organizavimu, ir klinikiniu pacientų stebėjimu – yra realizuojamas minėtasis matymo ir buvimo matomu skyrimas, kuris klinikos idėją susieja su mokslo apie žmogų idėja. Tai mintis, kuri iš pat pradžių įsiviešpatauja kartu su į subjektą nukreiptu protu – kad dialoginių santykių naikinimas monologiškai į save atgręžtus subjektus vienas kito atžvilgiu daro objektais ir tik objektais.

Remdamasis reformų užmojais, davusiais pagrindą rastis psichiatrijos įstaigoms ir klinikinei psichologijai, Foucault galiausiai atskleidžia tą vidinę humanizmo ir teroro giminystę, kuri jo modernybės kritiką daro kandžią ir negailestingą. Pasitelkęs psichiatrijos institucijos gimimo iš humanistinių Švietimo epochos idėjų pavyzdį, Foucault pirmą kartą parodo „dvilypį išlaisvinimo ir pavergimo judėjimą", kurį jis paskui vėl atpažino bausmių vykdymo, auklėjimo sistemos, sveikatos apsaugos, socialinės rūpybos ir kt. reformose. Humanizmu grindžiamas išprotėjusiųjų išlaisvinimas iš internavimo stovyklų skurdo, gydomojo profilio higienos klinikų sukūrimas, psichiatrinis išprotėjusiųjų gydymas, jų teisės būti psichologiškai suprastiems ir gydomiems – visa tai daro galimą atitinkamos

institucijos nuostatą, pagal kurią pacientas tampa nuolatinio stebėjimo, manipuliacijų, izoliavimo ir reglamentavimo, visų pirma medicinos tyrimų, objektu. Praktikos, kurios instituciškai įsitvirtina tokių įstaigų vidaus gyvenime, sudaro pamatą beprotybei pripažinti, ir tik tas pripažinimas suteikia jai patologijos samprata grindžiamą objektyvumą ir per tai integruoja ją į proto visuotinybę. Psichiatrinis ligos pripažinimas reiškia *dviprasmį išlaisvinimą*, emancipavimą ir eliminavimą, ne vien pacientui, bet ir gydytojui, praktikuojančiam pozityvistui: „Beprotybės pripažinimas tam, kuris ją turi, suponuoja tam tikrą pabėgimo nuo beprotybės būdą, galimybę išvengti jos pavojų ir žavesio ... Iš pradžių tai reiškė specifinį fiksavimą, kad nesi beprotis.“[11]

Šitų keturių temų neaptarinėsiu skyrium, o veikiau pasigilinsiu į klausimą, ar Foucault pavyksta archeologiškai prasidėjusioje ir genealogija tapusioje humanitarinių mokslų istoriografijoje įgyvendinti radikalią proto kritiką ir nesusipainioti šito į save patį atgręžto sumanymo aporijose. Kaip liko neišaiškintas diskursų santykis su praktikomis, taip ankstyvuosiuose darbuose nebuvo išaiškinta ir metodikos problema: kaip išvis rašytina proto ir beprotybės konsteliacijų istorija, jei istoriko darbas vis tiek neturi peržengti proto horizonto. Septintojo dešimtmečio pradžioje pasirodžiusių veikalų pratarmėse Foucault tą klausimą kelia, bet atsakymo į jį neduoda; tačiau 1970 m. *Collège de France* skaitytoje inauguracinėje paskaitoje, atrodo, tą problemą jis jau buvo išsprendęs. Ribos tarp proto ir beprotybės nustatymas čia vėl iškyla kaip vienas iš trijų atskyrimo mechanizmų, kuriems veikiant konstituojasi protingas kalbėjimas. Beprotybės eliminavimas yra tarpinis procesas tarp akivaizdesnės operacijos neleisti dalyvauti diskurse užsispyrusiems kalbėtojams, atmesti neparankias temas, cenzūruoti posakius ir t. t. ir beveik nepastebimos operacijos diskurse atskirti korektiškus ir nekorektiškus pasakymus. Foucault pripažįsta, kad iš pirmo

[11] *M. Foucault* (1969), 480.

žvilgsnio neatrodo esant pagrįsta klaidingų pasakymų eliminavimą suvokti pagal beprotybės atskyrimo modelį ir heterogeniškumo draudimą: „Kokiu racionaliu pagrindu galima būtų lyginti tiesai būdingą suvaržymą su perskyromis, kurios iš pat pradžių buvo arbitralios ar bent atsirado susiklosčius istorinėms aplinkybėms; kurios ne vien keičiamos, bet ir nuolatos keičia savo vietą; už kurių yra ištisa sistema jas primenančių ir atnaujinančių institucijų; kurios galiausiai ne tik varžo, bet ir pasitelkia, bent iš dalies, smurtą?“[12]

Aišku, kad Foucault nepasiduoda nuorodos į akivaizdų prievartos argumento nevaržomumą įtakai, kai pretenzijos į tiesą ir valdžią apskritai išsikovoja pripažinimą. Geresnio neprievartos argumento regimybė dingsta, kai tik „pereinama į kitą lygmenį“ ir užimama pozicija archeologo, kuris savo žvilgsnį nukreipia į užverstus prasmės pamatus, į nelengvai atkasamas infrastruktūras, kurios visų pirma nustato, kas *pačiame* diskurse turi būti laikoma teisinga arba klaidinga. Tiesa – tai klastingas atmetimo mechanizmas, veikiantis tik su sąlyga, kad jame prasimušanti *valia tiesai* lieka paslėpta: „Tarsi pati tiesa, jos būtina sklaida slėptų *valią tiesai* ir jos peripetijas ... Teisingas diskursas, kurį jo formos privalomumas išvaduoja nuo *troškimo* ir atpalaiduoja nuo *valdžios*, neįstengia atpažinti jį persmelkiančios *valios tiesai*; o valia tiesai, taip seniai mums primesta, yra tokia, kad tiesa, kurios ji siekia, negali jos neslėpti.“[13]

Galiojimo kriterijai, pagal kuriuos atitinkamame diskurse atskiriama teisinga nuo klaidinga, lieka savotiškai skaidrūs ir be kilmės – galiojimas turi nusimesti nuo savęs viską, kas yra vien genetiška, taip pat ir kilmę iš pamatinių diskurso taisyklių, kurias atkasa archeologas. Struktūros, darančios tiesą galimą, pačios gali būti nei teisingos, nei klaidingos, tad visiškai

---

[12] *M. Foucault*, Die Ordnung der Diskurse, München, 1974, 10 (toliau cituojant trumpinama 1974[b]). – Čia cit. iš: *M. Foucault*, Diskurso tvarka. Iš prancūzų kalbos vertė M. Daškus, Vilnius: Baltos lankos, 1978, 10 (toliau bus trumpinama DT).

[13] Ibid. 14. – DT, 14 ir t.

teisėta kelti klausimą dėl jose iškylančios valios funkcijos ir tos valios genealogijos iš valdžios praktikos sampynos. Nuo septintojo dešimtmečio pradžios Foucault ima skirti žinojimo archeologiją, atskleidžiančią tiesą konstituojančias diskursų atskirties taisykles, nuo tiems diskursams priklausančių praktikų genealogijos tyrimo. Genealogija nagrinėja, kaip diskursai formuojasi, kodėl jie atsiranda ir vėl pradingsta: istorijoje kintančių sąlygų genezę ji stengiasi išgvildenti iki pat institucijų pašaknų. Archeologija kalba moksliniu įžūlumo stiliumi, o genealogijai būdingas „vykusio pozityvizmo nusiteikimas"[14]. Jei archeologija galėtų eiti mokslo, o genealogija – nekalto pozityvizmo keliu, tada mokslo, rašančio humanitarinių mokslų istoriją ir kartu siekiančio radikaliai kritikuoti protą, metodikos paradoksas būtų išspręstas.

III

Foucault mokslinės-pozityvistinės istoriografijos, besireiškiančios kaip antimokslas, samprata yra kilusi iš Nietzsche's recepcijos, kuri atsispindi jo veikalo „Žinojimo archeologija" (1969) įžangoje ir straipsnyje „Nietzsche, genealogija, istorija" (1971). Filosofijos požiūriu ši sąvoka, mano galva, yra daug žadanti alternatyva proto kritikai, kuri Heideggerio ir Derrida sistemose įgijo sulaikintos kilmės filosofijos formą. Problematikos krūvis, žinoma, tenka pagrindinei valdžios sąvokai, kuri duoda modernios kritikos kryptį tiek archeologiniams kasinėjimams, tiek ir genealoginiams atskleidimams. Nietzsche's, iš kurio imama šita visai nesociologinė sąvoka, autoriteto, be abejo, nepakanka tos sąvokos sisteminei vartosenai pagrįsti. Nors politinis Nietzsche's recepcijos kontekstas – nusivylimas nepavykusiu 1968 m. maištu – leidžia proto kritika pagrįstos humanitarinių mokslų istoriografijos sampratą suprasti biografijos po-

[14] *M. Foucault* (1974[b]), 48. – DT, 46.

žiūriu, bet ir jis nepajėgia pagrįsti savito valdžios sąvokos, kuriai Foucault užkrauna savo paradoksalų sumanymą, vartojimo. Perėjimą prie valdžios teorijos reikia suprasti veikiau kaip vidaus motyvais grindžiamą sprendimą problemų, su kuriomis Foucault jautėsi susidūręs po to, kai „Daiktų tvarkoje" humanitarinius mokslus buvo demaskavęs vien diskurso analizės priemonėmis. Tačiau pirma aptarkime, kaip Foucault pasinaudoja „genealogijos" sąvoka.

Genealoginė istoriografija gali antimokslo proto kritika grindžiamą vaidmenį perimti tik tada, kai apleidžia tą į istoriją orientuotų mokslų apie žmogų horizontą, kurio tuščiavidurį humanizmą Foucault, remdamasis valdžios teorija, norėtų kritikuoti. Naujoji istorija turi atmesti visas prielaidas, kurios nuo XVIII a. pabaigos buvo esminės istorinei modernybės suvokčiai, istorijos filosofijai ir Švietimo epochai. Tai paaiškina, kodėl antrasis Nietzsche's *su laiku prasilenkiantis apmąstymas* Foucault yra tiesiog lobynas. Juk Nietzsche, turėdamas panašų ketinimą, beatodairiškai kritikavo savo meto istorizmą.

Foucault nori (a) *peržengti pristatomąją modernybės laiko suvoktį*. Jis užsimojęs nutraukti ryšius su privilegijavimu dabarties, kuri yra paženklinta atsakomybės už ateities problemas našta ir su kuria narciziškai siejama praeitis. Foucault atsisveikina su pristatomojo pobūdžio istoriografija, kuri neperšoka savo hermeneutinės išeities situacijos ir kurią galima panaudoti stabilizuojamam jau seniai sudužusios tapatybės įtikinamumui. Todėl genealogija turi ieškoti ne *ištakų*, o atskleisti atsitiktines diskursų formavimosi *pradžias*, analizuoti faktinių kilmės istorijų įvairovę ir kaip reikiant išsklaidyti tapatybę, pirmiausia tariamą istoriją rašančio subjekto ir jo amžininkų regimybę: „Kai siela siekia unifikacijos, kai Aš sukuria tapatybę arba rišlumą, tada genealogija išeina ieškoti pradžios ... Kilmės analizė veda prie Aš išnykimo ir tuščiose jo sintezės vietovėse bei aikštėse palieka knibždėti tūkstančius įvykių."[15]

[15] *M. Foucault*, F. Nietzsche, die Genealogie, die Historie. – *M. Foucault* (1974), 89.

Metodinis to padarinys – (b) *atsisveikinimas su hermeneutika*. Naujoji istorija padeda ne suprasti, o griauti ir sklaidyti tą veiksmingos istorijos kontekstą, kuris istoriką tariamai susieja su objektu, su kuriuo užmezga ryšį tik dėl to, kad jame atrastų pats save: „Istoriją reikia atskirti nuo vaizdinio, ... kurio pagrindu ji imta antropologiškai pateisinti: atskirti nuo tūkstantmetės ir kolektyvinės atminties, kuri, norėdama atgauti prisiminimo šviežumą, remiasi ... dokumentais."[16] Hermeneutinės pastangos stengiasi atskleisti prasmę, kiekviename dokumente girdi nutilusį balsą, kurį reikia vėl pažadinti gyvenimui. Dėl prasmę slepiančio dokumento idėjos būtina lygiai taip pat iš esmės abejoti, kaip ir dėl paties interpretavimo, nes „kūrinio" ir „autoriaus" kaip tekstų kūrėjo „komentaras" ir su juo susijusios fikcijos, taip pat antrinių tekstų kildinimas iš pirminių, apskritai istorinių priežastingumų nustatinėjimas – visa tai yra kompleksiškumo neleistino supaprastinimo būdai: tai yra per kraštus besiliejančių diskursų, kuriuos vėliau gimęs interpretuotojas nori, deja, aiškinti savaip ir pajungti savo provincialiam supratimo horizontui, redukcijos procedūros. O archeologas iškalbingus dokumentus vėl pavers nebyliais *paminklais*, daiktais, kuriuos reikia atsieti nuo kontekstų ir taip padaryti tinkamus struktūralistiniam aprašymui. Genealogas prieina prie archeologo iškastų paminklų iš išorės, kad iš atsitiktinio kovų, pergalių ir pralaimėjimų bangavimo paaiškintų jų kilmę. Tik istorikas, nepriklausomai niekinantis viską, kas atsiveria prasminei interpretacijai, gali užkirsti kelią fundacinei pažįstančiojo subjekto funkcijai. Jis kiaurai permato kaip gryną apgaulę „garantiją, kad viskas, ko nepastebėjo, gali būti jam grąžinta; ... pažadą, kad visi tie tolumoje per skirtumus išliekantys dalykai vieną gražią dieną istorinės sąmonės forma iš naujo gali būti aktualizuoti"[17].

Pagrindinės subjektinės filosofijos sąvokos valdo ne tik priėjimo prie objektų srities būdą, bet ir pačią istoriją. Todėl Foucault nori pirmiausia (c) *padaryti galą globalinei istoriografijai*, kuri istoriją slapčia traktuoja kaip makrosąmonę. Istoriją reikia vėl su-

---

[16] *M. Foucault* (1973), 14 ir t.
[17] *M. Foucault* (1973), 23.

skaidyti – ne į daugybę naracinių istorijų, o į daugybę nereguliariai išnyrančių ir vėl nuskęstančių diskurso salų. Kritiškai mąstantis istorikas pirmiausiai pašalins *klaidingas nenutrūkstamybes* ir paisys lūžių, slenksčių ir krypčių kaitos. Jis nenustatinėja teleologinių sąsajų, nesidomi dideliais priežastingumais, nededa vilčių į sintezes, atsisako tokių klasifikavimo principų, kaip pažanga ir evoliucija, neskirsto istorijos į epochas: „Globalinės istorijos projektą sudaro tai, kas mėgina atgaivinti bendrą kultūros formą, medžiaginį arba dvasinį visuomenės principą, *bendrą* visų tam tikro periodo reiškinių reikšmę, dėsnį, atsakantį už reiškinių sankibą, tai, kas metaforiškai vadinama epochos 'veidu'."[18] Vietoj to Foucault iš analų mokyklos perima „serijinės istorijos" programines struktūralistinių procedūrų nuostatas, pagal kurias viltingai žiūrima į nevienalaikių sistemų istorijų daugį, o tų sistemų analitiniai vienetai sudaromi remiantis sąmonei tolimais rodikliais, šiaip ar taip, kai atsisakoma sąvokinių priemonių, grindžiamų sintetiniais spėjamo sąmoningumo dariniais, kitaip sakant, visuotinybių sudarinėjimo.[19] Taigi atmetama sutaikymo idėja – istorijos filosofijos paveldas, iš kurio beatodairiškai stiprybės sėmėsi dar Hegeliu besiremianti modernybės kritika. Kategoriškai atsisakoma kiekvienos istorijos, „kuri laikų įvairovę nori įsprausti į uždarą visuotinybę ... istorijos, ... visuose poslinkiuose reginčios susitaikymus ir į viską, kas yra už jos, žiūrinčios pasaulio pabaigos akimis"[20].

Iš šitos istoriografijos destrukcijos, kuri lieka susijusi su antropologiniu mąstymu ir pagrindiniais humanistiniais įsitikinimais, iškyla tarsi *transcendentalinio istorizmo*, paveldėjusio ir kartu pranokusio Nietzsche's istorizmo kritiką, kontūrai. Foucault radikalioji istoriografija lieka „transcendentalinė" įprastine prasme tiek, kiek ji istorinio-hermeneutinio prasmės supratimo objektus suvokia kaip nepertraukiamus, kaip esmines, struktūralistiškai interpretuotinas diskurso praktikos objektyvacijas. Senoji

[18] *M. Foucault* (1973), 19.
[19] *C. Honegger*, M. Foucault und die serielle Geschichte. – Merkur 36, 1982, 501 ir tt.
[20] *M. Foucault* (1974), 96.

istorija nagrinėjo prasmės visuotinybes, kurias ji stengėsi atskleisti iš dalyvių vidaus perspektyvos: šiuo požiūriu niekados nepatenka į akiratį tai, kas tokį diskurso pasaulį *konstituoja*. Tik archeologijai, diskurso praktiką iškasančiai su šaknimis, atsiskleidžia tai, kas iš vidaus reiškiasi kaip visuotinybė, o iš išorės – kaip dalinis dalykas, kuris galėtų būti ir kitoks. Nors istorijos dalyviai, negalėdami transcenduoti pralaidaus savo pasaulio horizonto ir santykį su objektais grįsdami iš esmės universaliais reikšmės kriterijais, laiko save subjektais, archeologas pašalietis šitą savaime suprantamybę ima į skliaustus. Remdamasis diskurso taisyklėmis, jis įsitikina, kokios yra atitinkamo diskurso visuotinybės ribos; toji diskurso visuotinybė yra *apribojama* būtent tais elementais, kurie nesąmoningai ją *atmeta* kaip heterogenišką, – šiuo atžvilgiu diskurso sudaromosios taisyklės atlieka ir atmetimo mechanizmo funkciją. Tai, kas iš atitinkamo diskurso yra pašalinama, duoda galimybę savitiems, tačiau tik diskurso viduje visuotinai galiojantiems, t. y. alternatyvos neturintiems subjekto–objekto santykiams. Šia prasme Foucault žinojimo archeologijos teorija perima Bataille heterologijos palikimą. O tai, kas Foucault skiria nuo Bataille, yra beatodairiškas istorizmas, prieš kurį neatsilaiko ir prediskursinis suverenumo santykio elementas. Kaip menkai nuo Renesanso laikų iki pozityvistinės XIX a. psichiatrijos „beprotybės" terminas terodo autentišką patirties potencialą šiapus visų diskursų apie išprotėjusiuosius, taip pat nedaug ir proto kitybė, atmestasis heterogeniškumas, teišlaiko prediskursinio referento, kuris galėtų nurodyti būsimą prarastos kilmės atėjimą, vaidmenį.[21]

Kaip dabar atrodo, istorijos erdvė veikiau yra ištisai užpildoma tiesiog atsitiktinio naujų diskurso formacijų blyksnių ir išnykimo vyksmo; šitoje chaotiškoje diskurso visuotinybių įvairovėje nebelieka vietos kokiai nors *bendrai* prasmei. Transcenduojantis istorikas žiūri tarsi pro kaleidoskopą: „Šitas kaleido-

[21] Plg. Foucault savikritiką veikale: „Apskritai knygoje 'Histoire de la folie' per didelę ir, beje, mįslingą dalį užima tai, kas joje buvo pavadinta 'patirtimi', todėl knyga parodė, kokiu mastu mūsų dar būta pasirengus pripažinti istoriją turint autonomišką ir bendrą subjektą." – Geburt der Klinik, München, 1973, 29.

skopas vargiai primena nuoseklią dialektinės raidos formą; jis paaiškina ją ne sąmonės pažanga, beje, ir ne nuosmukiu, ir ne dviejų principų kova: geismu ir represija – kiekviena įmantrybė yra gavusi savo įnoringą formą iš erdvės, kurią jai paliko su ja besiribojančios praktikos."[22]

Stojiško archeologo žvilgsnio veikiama, istorija sustingsta tarsi ledkalnis, padengtas savavališkų diskurso formacijų krištolinėmis formomis. Bet kadangi kiekvienai iš tų formacijų priklauso kilmės neturinčios visuotinybės autonomija, istorikui lieka tik pasidarbuoti kaip genealogui, kuris šituos įnoringus darinius aiškina atsitiktinai kilus iš tuščiavidurių su jais besiribojančių formacijų formų, t. y. iš artimiausių aplinkybių. *Ciniškas* genealogo žvilgsnis ledkalnį priverčia judėti: diskurso formacijos ima slinkti ir maišytis, kilti ir leistis. Genealogas šitą bangavimą aiškina nesuskaičiuojamais įvykiais ir vienintele prielaida – kad vienintelis trukmę turintis dalykas yra valdžia, kuri, keičiantis anoniminiams įveikos procesams, pasirodo prisidengusi vis naujomis kaukėmis: „Sakydami 'įvykis', turime galvoje ne lemiamą sprendimą, sutartį, valdymo laikotarpį ar mūšį, o jėgų santykio apgręžtį, tam tikros valdžios panaikinimą, kalbos funkcijos pakeitimą ir kalbos pavartojimą prieš ligšiolinius kalbėtojus, tam tikro viešpatavimo susilpninimą, to viešpatavimo apsinuodijimą pačiu savimi, kito viešpatavimo maskuotą pasirodymą."[23] Tai, ką iki šiol sintetinė transcendentalinės sąmonės jėga turėjo daryti vienai bendrai galimos patirties objektų visuotinybei, dabar šitoji sintezė virsta nesubjektine aktyvios valdžios, besireiškiančios atsitiktiniu ir netvarkingu diskurso formacijų bangavimu, valia.

IV

Kaip kadaise Bergsonas, Dilthey ir Simmelis „gyvenimą" buvo pavertę pagrindine transcendentaline filosofijos, sudariusios

---

[22] *P. Veyne*, Der Eisberg der Geschichte, Berlin, 1981, 42. Veyne'ś metafora siejasi su Gehleno „kristalizacija".
[23] *M. Foucault* (1974), 98.

foną Heideggerio egzistencijos analitikai, sąvoka, taip dabar Foucault į pagrindinės transcendentalinės-istorinės proto kritika grindžiamos istoriografijos sąvokos rangą iškelia „valdžią". Šis žingsnis anaiptol nėra trivialus ir, be abejo, nepaaiškinamas vien Nietzsche's autoritetu. Šitame kontrastą sudarančiame būties istorijos sampratos fone norėčiau pirma išnagrinėti tą vaidmenį, kuris Foucault proto kritikoje tenka šiai painiai pagrindinei sąvokai.

Heideggeris ir Derrida norėjo tęsti Nietzsche's proto kritikos programą griaudami metafiziką, o Foucault – griaudamas istoriografiją. Heideggeris ir Derrida filosofiją pranoko pakerinčiu sužadinančiu mąstymu, Foucault humanitarinius mokslus peržengia antimokslu apibūdinama istoriografija. Abi pusės neutralizuoja savo tiriamų filosofinių ir mokslinių diskursų tiesmukai keliamas galiojimo pretenzijas tuo, kad gilinamasi į atitinkamai epochai būdingą būties sampratą arba diskurso formavimo taisykles. Ir viena, ir antra turi pirmiausia suteikti galimybę esinio prasmei ir teiginių galiojimui duotojo pasaulio arba įsigalėjusio diskurso horizonte. Abi pusės sutaria ir dėl to, kad pasaulio arba diskurso formacijų horizontai kinta, bet tuose kitimuose savo transcendentinę galią išlaiko tai, kas vyksta jų sukurtos visuotinybės *viduje*; taip pašalinamas ontinio vyksmo arba referentų dialektinis arba ratinis atgalinis ontologinių bei diskursą formuojančių sąlygų poveikis istorijai. Transcendentalijų istorija ir pasaulį atskleidžiančių horizontų kitimas reikalauja *kitokių* sąvokų negu tos, kurios tinka ontikos ir istorijos dimensijoms. Čia kaip tik ir yra ta vieta, kurioje keliai išsiskiria.

Heideggeris radikalina kilmės filosofijos mąstymo figūras, bet iš dalies išlaiko pagarbą tai filosofijai. Episteminį tiesos galiojimo autoritetą jis suteikia pasaulį atskleidžiančių horizontų formavimo ir performavimo procesui. Pačios sąlygos, padarančios tiesą galimą, nėra nei teisingos, nei klaidingos, tačiau jų kitimo procesui yra pripažįstamas para-galiojimas, kuris mąstytinas pagal teiginių tiesos galiojimo, kaip tiesos suistorintų laipsniavimo formų, modelį. Pasižiūrėjus į viską dienos šviesoje, matyti, kad savo būties istorijos, kaip tiesos vyksmo, samprata Heideggeris sukuria keistą lydinį. Būties istorijos autoritetą le-

mia dviejų reikšmių – neprievartinės ir įsakmios valdžios pretenzijų – susiliejimas; pastarasis subversinei įžvalgiojo jėgai suteikia ant kelių klupdančio nušvitimo įsakmumą. Tokio pseudoreliginio posūkio Foucault išvengia atgaivindamas Bataille heterologinę atmetimo idėją. Iš diskursą sudarančių taisyklių istorijos jis atima visą galiojimo autoritetą ir į transcendentinės galios turinčias diskurso formacijas žiūri taip, kaip konvencinė istoriografija žiūri į politinių režimų iškilimus ir žlugimus. Žinojimo archeologija rekonstruoja diskursą sudarančių taisyklių klodą – tuo ji panaši į metafizikos griovimo istoriją, o genealogija mėgina paaiškinti „netolydžią šiaip jau niekuo nepagrįstų ženklų sistemų, spraudžiančių žmogų į semantines pasaulio tam tikro interpretavimo ribas, seką“[24], kitaip tariant, ji aiškina diskurso formacijas kylant iš valdžios praktikų, kurios tarpusavyje yra įsivėlusios į „azartinį įveikų žaidimą“.

Paskesniuose tyrimuose šią abstrakčią valdžios sąvoką Foucault vaizdingai išplėtos; valdžią jis supras kaip tarpusavyje kariaujančių partijų sąveiką, kaip realių akistatų išcentruotą tinklą, galiausiai kaip vaisingą priešais esančio subjekto persmelkimą ir užvaldymą. Tačiau mūsų kontekste yra svarbu tai, kaip šitas konkrečias valdžios reikšmes Foucault *susieja* su transcendentaline prasme sintetinių veiksmų, kuriuos Kantas dar buvo priskyręs subjektui ir kuriuos struktūralizmas suvokia kaip anonimišką vyksmą, kaip taisyklių valdomą operavimą suprasubjektyvios sudarytos sistemos elementais.[25] Foucault genealogijoje „valdžia“ yra pirmiausia šitos *grynai struktūrinės veiklos* sinonimas; ji užima tą pačią vietą kaip ir Derrida „skirtis“. Tačiau šita diskursą sudaranti valdžia turi kartu būti ir transcendentinė kūrimo *bei* empirinė saviraiškos valdžia. Foucault, kaip ir Heideggeris, priešingas reikšmes lydo į vieną. Bet čia atsiranda amalgama, kuri suteikia galimybę eiti Bataille pėdomis ir šlietis prie ideologiją kritikuojančio Nietzsche's. Heideggeris būties, kaip sulaikintos

---

[24] *A. Honneth*, Kritik der Macht, Frankfurt am Main, 1985, 142 ir t.

[25] *H. Fink-Eitel*, Foucaults Analytik der Macht. – *F. A. Kittler* (Hrsg.), Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften, Paderborn, 1980, 55.

kilmės galios, sąvokoje norėjo užfiksuoti galiojimą pagrindžiančią pasaulio atskleidimo prasmę, bet kartu panaikinti transcendentalumo sąvokoje glūdintį reikšmės invariantiškumo komponentą, rodantį tai, kas yra už bet kokio istoriškumo, už gryno įvykio. Foucault transcendentalinės-istorinės valdžios sąvokos ištakos slypi ne tik šitoje *vienoje* paradoksalioje operacijoje, kuri sintezavimo rezultatus *a priori* grąžina į istorijos įvykių karalystę: jis imasi dar trijų, tokių pat paradoksalių operacijų.

Pirmiausia Foucault turi valdžios sąvokai, valdžios, kuri diskurse, kaip valia siekti tiesos, ironiškai slepia save ir kartu veikia, išlaikyti transcendentinę tiesos galimybių prasmę. Paskui jis prievarta prieš Kanto sąvokos idealizmą išgauna ne tik *a priori* sulaikinimą – tada naujos diskurso formacijos, išstumiančios senąsias, gali atsirasti kaip *įvykiai*, – bet iš transcendentalinės valdžios atima dar ir konotacijas, kurias Heideggeris visai išmintingai palieka auriškai būties istorijai. Foucault ne tik istorina; jis kartu mąsto nominalistiškai, materialistiškai ir empiriškai, kai transcendentalines valdžios praktikas mąsto kaip ypatingybes, kurios kertasi su visomis universalijomis – toliau kaip žemesnei, kūniškumo-juslumo kategorijai priklausančius dalykus, kurie griauna viską, kas inteligibilu, pagaliau kaip atsitiktinybes, galinčias būti ir kitokiomis, nes jos nepaklūsta jokiai valdančiai tvarkai. Ne taip paprasta iš vėlyvosios Heideggerio filosofijos vartojamos priešingų reikšmių kontaminuotos pagrindinės sąvokos nustatyti paradoksalius padarinius, nes ikimąstomosios būties prisiminimo neįmanoma įvertinti patikrinamais kriterijais. Foucault, priešingai, galima pateikti konkrečių priekaištų, nes jo istoriografija, nepaisant antimokslinės pozos, norėtų elgtis ir „moksliškai", ir „pozityvistiškai". Todėl genealoginė istoriografija, kaip pamatysime, paradoksiškus tokios kontaminuotos galios sąvokos padarinius vargiai gali paslėpti. Juo labiau būtina išsiaiškinti, kodėl Foucault išvis pasiryžta savo proto kritika grindžiamą mokslo teoriją pasukti valdžios teorijos kryptimi.

Biografijos požiūriu Foucault motyvai priimti Nietzsche's galios teoriją buvo kitokie negu Bataille. Nors abu mąstytojo kelią pradėjo kairėje ir abu vis labiau tolo nuo marksistinės or-

todoksijos, tačiau tik Foucault *staigiai* nusivylė savo politine pakraipa. Aštuntojo dešimtmečio pradžioje Foucault interviu rodo, kaip ryžtingai jis atsisako ankstesnių pažiūrų. Šiaip ar taip, jis tada sustiprino 1968 m. nusivylusių maoistų chorą ir buvo pasidavęs toms nuotaikoms, kurių negalima išleisti iš akių, jei norima paaiškinti nepaprastą naujųjų filosofų pasisekimą Prancūzijoje.[26] Suprantama, Foucault originalumą sumen-

[26] Vienoje entuziastingoje recenzijoje apie A. Glucksmanno veikalą „Meisterdenker“ Foucault, pavyzdžiui, rašo: „Gulago archipelagas“ atskleidė ne nelemtos klaidos padarinius, o „tikriausios“ teorijos politinėje santvarkoje efektą. Tie, kurie mėgino gelbėtis, prie tikros Marxo barzdos lipdydami netikrą Stalino nosį, nebuvo sužavėti.“ (*M. Foucault*, La grande colère des faits. – Le Nouvel Observateur, 9 May, 1977; vok.: Dispositive der Macht, Berlin, 1978, 220.) Buržuazinio pesimizmo valdžios teorijos nuo Hobbeso iki Nietzsche's visuomet buvo ir priebėgos nusivylusiems persimetėliams, kurie savo politinių idealų realizavimo dalykuose patyrė, kaip humanistinis Švietimo ir marksizmo turinys virto barbariška priešingybe. Nors 1968 metai rodė esant tik maištą, ne revoliuciją kaip 1789 arba 1917 m., *kairiojo atskalūniškumo sindromai* vis dėlto yra panašūs ir galbūt paaiškina tą netikėtą aplinkybę, kad naujieji filosofai Prancūzijoje gvildeno panašų topą, kaip tuo pačiu metu senesniosios nusivylusių komunistų kartos mokiniai neokonservatyvistai. Abiejose Atlanto vandenyno pusėse susiduriame su tais pačiais kontršvietimo topais, su globalių istorijos interpretavimų tariamai neišvengiamų padarinių kritika, su generalinio, žmogaus proto vardu kalbančio intelektualo vaidmens kritika, taip pat su teoriškai pretenzingų humanitarinių mokslų pavertimo socialine-technine arba terapeutiškai žmogų niekinančia praktika kritika. Mąstymo figūra visuomet yra ta pati: Švietimo universalizme, išlaisvinimo idealų humanizme, pačiame į protą apeliuojančiame sisteminiame mąstyme slypi buka valia siekti valdžios, valia, kuri, vos tik teorija užsimoja virsti praktika, numeta kaukę – už kurios pasirodo filosofų profesionalų, intelektualų, prasmės perteikėjų, vienu žodžiu, naujosios klasės valdžios valia. Foucault, atrodo, ne tik radikaliai atstovauja šitiems žinomiems kontršvietimo motyvams, bet ir iš tikrųjų proto kritikos pagrindu juos *aktualina*, o valdžios teorijos pagrindu – *apibendrina*. Už išlaisvinamosios humanitarinių mokslų diskursų savivokos tyko grynos valios reikšti save pasitelkus taktiką ir technologiją, valios, kurią genealogas iš po atkastų saviapgaulės diskursų pamatų iškelia taip, kaip Solženicynas gulagą tariamai šventos sovietinio marksizmo retorikos sąlygomis. Plg. *Ph. Rippel*, *H. Münkler*, Der Diskurs und die Macht. – Politische Vierteljahresschrift, XXIII, 1982, 115 ir tt.; dėl prancūzų intelektualų persimetėliškumo žr.: *W. v. Rossum*, Triumph der Leere. – Merkur, April, 1985, 275 ir tt.

kintume manydami, kad jo pagrindinę mintį galima apriboti tik šiuo kontekstu. Kad ir kaip būtų, šitos iš išorės ateinančios politinės paskatos jo teorijos viduje nebūtų galėjusios nieko pajudinti, jei pati teorijos dinamika dar ilgai iki žlugusio 1968 m. maišto nebūtų motyvavusi minties, jog diskursiniuose atmetimo mechanizmuose atsispindi ne vien save patenkinančios diskurso struktūros, bet ir įsitvirtina valdžios didinimo imperatyvai. Ta mintis kyla problemiškoje situacijoje, į kurią Foucault pateko baigęs savo veikalą apie humanitarinių mokslų archeologiją.

Veikale „Daiktų tvarka“ (1966) Foucault tiria naujųjų laikų žinojimo formas (arba epistemas), kurios mokslams nustato atitinkamą neperžengiamą pagrindinių sąvokų horizontą: būtų galima pasakyti ir – istorinį būties supratimo aprioriškumą. Kaip beprotybės istorijoje, taip ir čia, naujųjų laikų mąstymo istorijoje, dėmesio centre yra abu istorijos slenksčiai: perėjimas iš Renesanso į klasikinį laikotarpį ir iš klasikinės epochos – į modernybę. Vidiniai perėjimo prie galios teorijos motyvai kyla iš šio genialiai atlikto tyrimo.

V

Renesanso epochoje mąstymui dar diriguoja kosmologinis pasaulėvaizdis, kuriame daiktai sisteminami pagal panašumo, sakytume, fizionomijos, santykius, nes didžiojoje gamtos knygoje viena signatūra nurodo kitą, o XVII a. racionalizmas į daiktų pasaulį atneša visai kitokį tvarkymo principą. Struktūrinama pagal Port Rojalio logiką, kurioje gimsta tam tikra semiotika ir bendroji kombinatorika. Descartes'ui, Hobbesui ir Leibnizui gamta virsta visuma to, kas gali būti „reprezentuojama“ dvejopa prasme, t. y. pateikiama ir kaip teikinys pavaizduojama sutartiniais ženklais. Foucault pagrindine paradigma laiko ne gamtos matematinimą ir ne mechanistinę perspektyvą, o sutvarkytų ženklų sistemą. Pastaroji nebegrindžiama *pirmine* pačių

daiktų tvarka: prieš daiktus reprezentuojant yra sukuriama taksonominė tvarka. Kombinuojamieji ženklai, arba kalba, sudaro visiškai permatomą terpę, kuria remiantis pristatymas siejamas su pristatomuoju. Signifikantas atsiduria už signifikato; jis ima funkcionuoti tarsi reprezentacijos stiklo įrankis be savo gyvenimo: „Pagrindinė klasikinės kalbos priedermė visuomet buvo teikti vaizdą: nesvarbu, ar kaip natūralų diskursą, tiesų rinkinį, daiktų aprašymą, tikslių žinių sankaupą ar enciklopedinį žodyną. Ji egzistuoja tik tam, kad būtų permatoma ... Galimybė pažinti daiktus ir jų tvarkas pagal klasikinę patirtį remiasi žodžių suverenumu. Žodžiai nėra nei iššifruojami žymekliai (kaip manyta Renesanso epochoje), nei klusnūs instrumentai (kaip manyta pozityvizmo laikais). Tai veikiau bespalvis rasteris, kurio pagrindu ... tvarkosi reprezentacijos."[27] Kadangi ženklas yra autonomiškas, jis *pasiaukojamai* tarnauja daiktų reprezentacijai: jame subjekto reprezentacija susitinka su reprezentuojamuoju objektu ir padaro tvarką reprezentacijų grandinėje.

Atlikdama, kaip šiais laikais pasakytume, faktų vaizdavimo funkciją, kalba joje ištirpsta, ir viską, ką ji apskritai reprezentuoja, perteikia *toje pačioje* plotmėje: tiek teikimą atliekančių subjektų prigimtį, tiek ir teikiamus objektus. Vadinasi, jos demonstravimo lentoje žmogaus prigimtis neturi jokių privilegijų daiktų prigimties atžvilgiu. Išorės ir vidaus prigimtis klasifikuojama, analizuojama, kombinuojama tuo pačiu būdu: žodžiai bendrojoje gramatikoje, turtai ir poreikiai politinėje ekonomijoje, kaip ir augalų bei gyvūnų rūšys Linné sistemoje. Tai tiksliai žymi nerefleksinę žinojimo formą klasikinėje epochoje; žinojimas visiškai priklauso nuo kalbos reprezentacijos funkcijos, ir nėra jokios galimybės čia įtraukti reprezentacijos proceso, pristatančiojo subjekto sintezavimo darbo. Šitą ribą Foucault nubrėžia itin savitai interpretuodamas garsųjį Velázquezo paveikslą „Meninos".[28]

---

[27] *M. Foucault*, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main, 1971, 376.
[28] Plg. *H. L. Dreyfus*, *P. Rabinow*, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, 1983, 21 ir tt.

Paveikslas vaizduoja patį Velázquezą, tapantį žiūrovui nematomą drobę; jis, kaip ir šalia jo stovinčios rūmų damos, aiškiai žvelgia į abiejų tapomų modelių – karaliaus Pilypo IV ir jo žmonos – pusę. Šiųdviejų pozuotojų paveiksle nėra; žiūrovas juos gali identifikuoti tik antrame plane pavaizduotame veidrodyje. Pokštas, kurį Velázquezas tikriausiai turėjo galvoje, yra ta trikdanti aplinkybė, kurią žiūrovas pagalvojęs ima suvokti: jis negali nepastebėti portretuojamos, bet paveiksle nesamos karališkosios poros vietos ir žvilgsnio krypties, kaip paveiksle pavaizduoto paties Velázquezo, tapytojo, tikrojo to paveikslo autoriaus vietos bei žvilgsnio krypties. Foucault savo ruožtu intrigą kelia tai, kad klasikinė paveikslo erdvė yra per daug ribota pačiam vaizdavimo aktui rodyti – kaip tai Velázquezas, anot Foucault, išryškinąs parodydamas spragas, kurias palieka paties vaizdavimo proceso klasikinėje paveikslo erdvėje refleksijos nebuvimas.[29] Nė vienas asmuo, dalyvaujantis klasikinėje karališkosios poros (žmogaus, kaip suvereno) paveikslo kūrimo reprezentacijoje, nepasirodo paveiksle kaip suverenus, sau atstovauti pajėgus subjektas, kitaip sakant, kartu kaip vaizduojamasis ir atvaizduotasis, kaip pats esantis reprezentacijos procese: „Tas, kuris klasikiniame mąstyme ... atstovauja sau, atpažįsta save

[29] Foucault konstruoja dvi *nesamybių* serijas. Paveiksle pavaizduotas tapytojas neturi modelio – šalia tapomo paveikslo krašto stovinčios karališkosios poros; šioji savo ruožtu nemato tapomo paveikslo – drobę ji mato tik iš užpakalinės pusės; pagaliau žiūrovas neturi scenos centro – t. y. pozuojančios poros, kurią nurodo tik tapytojo ir rūmų damų žvilgsniai. Dar labiau negu vaizduojamų objektų nebuvimas demaskuoja pavaizduotieji subjektai: trejopas nebuvimas – tapytojo, modelio ir žiūrovo, kuris, atsidūręs priešais paveikslą, priima pirmųjų dviejų perspektyvą. Tapytojas, Velázquezas, nors ir yra paveiksle, bet pavaizduotas ne tuo metu, kai tapo, o per darbo pertrauką; žiūrovas žino, kad jis dings už drobės tuoj pat, kai vėl ims tapyti. Nors abiejų modelių neryškius veidus galima atpažinti veidrodyje, bet tapymo metu jų tiesiogiai nematyti. Lygiai taip pat menkai reprezentuojamas ir žiūrėjimo aktas – nutapytasis žiūrovas, kuris gilumoje iš dešinės pusės įžengia į paveikslo erdvę, šios funkcijos perimti negali. (Plg. *M. Foucault* (1971), 31–45, 372–377.)

kaip atvaizdą arba refleksą, niekuomet čia neras savęs *paties*. Iki XVIII a. pabaigos *žmogus* neegzistavo ... Be abejo, galima teigti, kad bendroji gramatika, gamtos istorija, kapitalo analizė turėjo pakankamai išminties žmogų pripažinti ... Tačiau nebuvo *epistemologinės* žmogaus kaip paties sampratos."[30]

Modernybės epocha prasideda kartu su Kantu. Kai tik metafizikos antspaudas ant kalbos ir pasaulio atitikimo dokumento sutrupa, pati kalbos reprezentacijos funkcija virsta problema: pristatantysis subjektas, norėdamas pats susidaryti aiškesnį vaizdą apie problemišką reprezentacijos procesą, turi virsti objektu. Autorefleksijos samprata išsipildo, ir pristatančiojo subjekto santykis su pačiu savimi tampa vieninteliu galutinio įsitikinimo pamatu. Metafizikos pabaiga – tai objektyviōs, tarsi tyliai kalbos vykdomos, todėl neproblemiška liekančios daiktų koordinavimo ir reprezentacijos pabaiga. Save įsisąmoninęs žmogus turi imtis uždavinio nustatyti daiktų tvarką tą akimirką, kai tik suvokia save kaip autonomišką ir baigtinę egzistenciją. Todėl Foucault jau iš pat pradžių šiuolaikinę žinojimo formą regi paženklintą aporija: pažįstantysis subjektas pakyla iš metafizikos griuvėsių, kad, suvokdamas savo jėgų baigtinumą, spręstų uždavinį, kuris vis dėlto reikalauja begalinių jėgų. Kantas, baigtinių pažinimo išgalių ribotumą pakeisdamas transcendentalinėmis į begalybę einančio pažinimo sąlygomis, šią aporiją padaro konstrukciniu savo pažinimo teorijos principu: „Modernity begins with the incredible and ultimately unworkable idea of a being who is sovereign precisely of being enslaved, a being whose very finitude allow him to take the place of God."[31]

Foucault, padarydamas didžiulį lanką, kuris eina nuo Kanto ir Fichte's iki Husserlio, išplėtoja savo pamatinę mintį, kad modernybei yra būdinga pati sau prieštaraujanti ir antropocen-

---

[30] *M. Foucault* (1971), 373.

[31] *H. L. Dreyfus, P. Rabinow* (1982), 30: „Modernybė prasideda nuo neįtikimos ir itin nepritaikomos būtybės idėjos, būtybės, kurios visiškai neįmanoma pajungti ir kurios didelis tikslingumas leidžia jai užimti Dievo vietą."

triška struktūriškai perkrauto, iki begalybės transcenduojančio baigtinio subjekto žinojimo forma. Subjektinė filosofija paklūsta strateginei prievartai, kuriai spaudžiant ji turi subjektą tarsi sudvejinti ir tyrinėti dviem priešingais, tarpusavyje nesuderinamais aspektais. Tuomet siekis ištrūkti iš šito blaškymosi tarp lygiai tokios pat nesuderinamos ir neišvengiamos savianalizės išryškėja kaip nesutramdoma valia kuo daugiau žinoti. Šita valia pretenzingai viršija viską, ką įstengia padaryti struktūriškai perkrautas ir pervargintas subjektas. Tokiu būdu šiuolaikinę žinojimo formą determinuoja savitas *valios siekti tiesos* dinamizmas, valios, kuriai kiekviena frustracija tėra tik paskata naujam žinojimo produkavimui. Toji valia siekti tiesos Foucault yra raktas į vidines žinojimo ir valdžios sąsajas. Humanitariniai mokslai užima teritoriją, kurią galima ištirti aporine pažįstančiojo subjekto savianalize. Savo pretenzingais ir niekuomet neištesimais užmojais jie pastato visuotinai galiojančio žinojimo fasadą, už kurio slypi grynosios valios pažintinio savęs užvaldymo duotybė, – valios be galo produktyviai plėsti žinojimą, kurio verpete pirmiausia gimsta subjektyvybė ir savimonė.

Prievartą aporiškai sudvejinti savimonišką subjektą Foucault realizuoja trimis priešybėmis: priešybe tarp to, kas transcendentiška ir kas empiriška, priešybe tarp refleksinio įsisąmoninimo akto ir to, kas refleksyviai nepasiekiama, negrąžinama, ir pagaliau priešybe tarp apriorinės visuomet ankstesnės kilmės praeities ir adventyvinės vis dar neįvykstančio kilmės grįžimo ateities. Foucault šias priešybes būtų galėjęs parodyti remdamasis Fichte's mokslo teorija; juk kalbama kaip tik apie prievartą tų subjektinės filosofijos sąvokų, kurios akivaizdžiai kaupiasi absoliutaus Aš veiksmaveiksmyje (*Tathandlung*). Aš gali sugriebti save, patį save „steigti" tuo, kad tarsi nesąmoningai įsteigia ne-Aš ir mėgina šį kaip Aš steiginį žingsnis po žingsnio pavyti. Šitą įtarpinantį savisteigties aktą galima suprasti trimis aspektais: kaip savęs pažinimo, įsisąmoninimo ir formavimo procesus. Kiekviename iš šių matmenų europinis XIX ir XX a. mąstymas balansuoja tarp vienas kitą šalinančių teorinių

pradų – ir kiekvieną kartą mėginimas išvengti nemalonių alternatyvų baigiasi susidievinančio, bergždžiais savitranscendencijos aktais save naikinančio subjekto konfliktais.

Nuo Kanto laikų Aš tuo pačiu metu užima empirinio subjekto vietą pasaulyje, kur jis egzistuoja kaip objektas tarp kitų objektų, ir transcendentalinio subjekto vietą pasaulio apskritai atžvilgiu, pasaulio, kurį jis kaip galimos patirties objektų visumą pats konstituoja. Dėl tokio dvilypumo[32] pažįstantysis subjektas, aiškus daiktas, jaučiasi provokuojąs tuos pačius procesus, kurie vieną kartą refleksyviai suvokiami kaip transcendentalinės sintezės rezultatai, kitą kartą empiriškai analizuojami kaip gamtos dėsnių valdomas vyksmas, nesvarbu, ar mūsų pažinimo aparatas aiškinamas psichologiškai, ar kultūros antropologijos požiūriu, biologiškai ar istoriškai. Mąstymas, žinoma, su tokiomis nesuderinamomis alternatyvomis susitaikyti negali. Nemaža filosofų – nuo Hegelio iki Merleau-Ponty – šią dilemą mėgino įveikti vienoje mokslo šakoje jungdami abu aspektus ir konkrečią apriorinių formų istoriją suvokdami kaip dvasios arba rūšies savikūros procesą. Kadangi šitos hibridinimo pastangos vaikosi visiško savęs pažinimo utopijos, jos kaskart yra priverstos virsti pozityvizmu.[33]

Tokią pat dialektiką Foucault įžvelgia ir antrajame – savisteigties – matmenyje. Nuo Fichte's laikų Aš, kaip atspindintis subjektas, įgyja dvejopą patirtį: pirmiausia – kad pasaulyje jis visuomet sutinkamas kaip kažkas, kas yra atsitiktinai atsiradęs, nepermatomas, ir, antra vertus, kaip tik dėl šitos refleksijos rengiasi tą savaimiškumą daryti permatomą ir perkelti į *savo* sąmonę. Mėginimų tą duotybių įsisąmoninimo procesą stumti į priekį ir rasti metodinį požiūrį, kuriuo remiantis tai, kas *prima facie* kaip eksteritoriška atkakliai nepasiduoda sąmonei – kūnas, reikmių pobūdis, darbas ar kalba – būtų galima vis dar

[32] *D. Heinrich*, Fluchtlinien, Frankfurt am Main, 1982, 125 ir tt.

[33] Matyt, tuo galima paaiškinti, kodėl analitinėje filosofijoje taip sėkmingai gali gyvuoti materializmas, ypač sprendžiant materijos ir dvasios problemą.

įtraukti į refleksiją, padaryti suprantama ir permatoma, – būta daug: Hegelis, Freudas ir kiti – iki pat Husserlio. Freudas iškelia imperatyvą, kad *id* turi virsti Aš, Husserlis grynajai fenomenologijai nubrėžia tikslą išaiškinti ir sąmoningai imti kontroliuoti viską, kas tik yra implicitiška, ikipredikatyvu, jau sedimentiška, neakivaizdu, vienu žodžiu – nemąstomą ir paslėptą aktyvios subjektyvybės pamatą. Taip pat ir šitie hibridiški bandymai išlaisvinti tai, kas nesąmoninga ir glūdi fone, priklauso visiško savęs permatymo utopijai ir todėl virsta nihilistišku nusivylimu ir radikaliu skepticizmu.

Tąja dialektika galiausiai grindžiamas noras išvengti subjekto, kaip iš pat pradžių kūrybingo ir kartu nuo to pradinio kūrybingumo atitolinto autoriaus, trečio sudvejinimo. Žmogus pažįsta save kaip tolimą archajiškus laikus siekiančios istorijos produktą, istorijos, kuriai neturi galios, nors ji savo ruožtu nurodo gaminti gebančio žmogaus autorystę. Juo energingiau šiuolaikinis mąstymas stengiasi eiti šių ištakų pėdomis, juo labiau tos ištakos traukiasi atgal: „Nors ir paradoksalu, bet jis užsimoja eiti ta kryptimi, kuria tas atsitraukimas vyksta ir be paliovos didėja." Į tai istorijos filosofija – Schellingas, Marxas ir kiti iki Lukácso – atsako praturtėjusio, iš svetur grįžtančio Odisėjo dvasios idėja; antra vertus, dionisiškasis Hölderlino, Nietzsche's ir kitų iki Heideggerio mąstymas atsako atsitraukiančio Dievo idėja, Dievo, „kuris ištakas atskleidžia tiek, kiek traukiasi"[34]. Tačiau šitie hibridiški istorijos vaizdiniai, misdami klaidingomis eschatologinėmis paskatomis, praktiškai gali įgauti teroro, savimanipuliacijos ir pavergimo formą. Į šį Kanto pradėtą antropologinį mąstymą, kuris savo išlaisvinimo utopijomis įsivelia į pavergimo praktiką, Foucault įtraukia ir humanitarinius mokslus. Eksperimentiniams gamtos mokslams jis atsargiai skiria ypatingą vietą; jie, matyt, sugebėjo ištrūkti iš įvairių praktikų sampynos, iš kurios atsirado (pirmiausia teisminio tardymo praktikų), ir galėjo įgyti autonomiją. Kitaip yra su hu-

---

[34] *M. Foucault* (1971), 403.

manitariniais mokslais. Posūkis į antropologiją pirmiausia paliečia gramatiką, gamtotyrą ir ekonomiką, tuos mokslus, kurie dar klasikiniais laikais gimė kaip taksonominiai. Bendroji gramatika užleidžia vietą nacionalinių kalbų istorijai, gamtos istorijos apžvalga – rūšių evoliucijai, išteklių analizė – teorijai, kuri vartojimo ir mainų vertes apibūdina darbo jėgos sąnaudomis. Taip atsiranda perspektyva, pagal kurią *žmogus* suvokiamas *kaip kalbantis* ir *dirbantis padaras*. Humanitariniai mokslai pasinaudoja šia perspektyva; žmogų jie analizuoja kaip būtybę, kuri santykiauja su savo, kalbančios ir dirbančios esybės, pačios sukurtomis objektyvacijomis. Psichologija, sociologija ir politologija, taip pat kultūros bei apskritai humanitariniai mokslai, gilindamiesi į objektų sritis, kurioms konstitutyvi subjektyvybė, suprantama kaip išgyvenančių, veikiančių ir kalbančių žmonių santykis su pačiais savimi, patenka į valios žinoti sūkurį, į be galo produktyvaus žinių didėjimo srovę. Jie ne taip apsaugoti nuo išlaisvinimo ir pavergimo dialektikos, kaip istorijos mokslas, disponuojantis bent istorinės reliatyvacijos skepticizmo potencialu, bet mažiau – nei etnologija ir psichoanalizė, nes šitie mokslai klajoja (su Lévi-Straussu ir Lacanu) vis dėlto refleksyviai struktūrinio ir individualaus nesuvokiamumo džiunglėse.

Kadangi humanitariniai mokslai, pirmiausia psichologija ir sociologija, remdamiesi *skolintais* ir *svetimais* objektyvumo modeliais nagrinėja žmogų, kurį šiuolaikinė žinojimo forma fiksuoja visų pirma kaip mokslinių tyrimų objektą, juose gali slaptai įsitvirtinti polinkis, kurio buvimo jie, nekeldami pavojaus savo pretenzijoms į tiesą, neturėtų pripažinti – kaip tik to nenuilstamo veržimosi žinoti, įveikti ir viršyti save, kuriuo metafiziškai suvienišėjęs ir struktūriškai perkrautas, Dievo apleistas ir save sudievinantis poklasikinės epochos subjektas mėgina pabėgti nuo savęs nagrinėjimo aporijų: „Lengva patikėti, kad žmogus išsilaisvino iš paties savęs nuo tada, kai pamatė, jog jis nėra nei kūrinijos, nei erdvės centras, nei galbūt gyvybės viršūnė ar jos papėdė. Tad jei žmogus pasaulyje nebėra suverenus, jei

jis nebeviešpatauja būties centre, tada humanitariniai mokslai yra pavojingos tarpinės grandys."[35] Tik tarpinės grandys, nes jie, priešingai refleksijos mokslams ir filosofijai, tiesiogiai neskatina anos save steigiančio subjekto savigriovos dinamikos, bet nesąmoningai prie jos yra taikomi. Humanitariniai mokslai yra ir lieka netikri mokslai, kadangi jie nesuvokia prievartos aporiškai dvejinti su savimi santykiaujančio subjekto ir neturi teisės gilintis į struktūros pagimdytą valią save pažinti bei sudaiktinti, todėl negali atitrūkti nuo juos stimuliuojančios valdžios. Pasitelkęs psichiatrinio pozityvizmo pavyzdį, Foucault tai atskleidė jau veikale „Beprotybė ir visuomenė".

Tad kokie motyvai skatina Foucault šitą savitą valią žinoti ir siekti tiesos, žinoti ir save užvaldyti, valią, būdingą apskritai šiuolaikinei žinojimo formai, o ypač humanitariniams mokslams, *apibendrinamai* interpretuoti kaip valdžios valią *per se* ir postuluoti, kad galima įrodyti, jog *visi* diskursai, anaiptol ne tik šiuolaikiniai, turi destruktyvų valdžios pobūdį ir yra kilę iš galios praktikų? Ši prielaida ir žymi posūkį nuo žinojimo archeologijos į genealogijos aiškinimą, kilimą ir kritimą tų diskurso formacijų, kurios absoliučiai ir beprasmiškai užpildo istorijos erdvę.

---

[35] *M. Foucault* (1971), 418.

X. VALDŽIOS TEORIJOS APORIJOS

I

Žinojimą kuriančia savęs užvaldymo dinamika humanitarinių mokslų archeologija duoda pradžią ne tik vidinei žinojimo sampynai su valia žinoti: veikalas „Daiktų tvarka“ kelia ir tokius klausimus, į kuriuos Foucault po keleto metų atsako, iš valios žinoti išrutuliodamas valdžios sąvoką, kuria remiasi jo genealoginė istoriografija. Norėčiau atkreipti dėmesį į tris keblumus.

a) Iš pradžių Foucault negalėjo neerzinti humanitarinių mokslų archeologijos panašumas į Heideggerio naujųjų laikų metafizikos kritiką. Renesanso, klasicizmo ir modernybės epistemos, arba žinojimo formos, žymi epochų tarpsnius ir kartu susidarymo stadijas tos pačios į subjektą atgręžtos būties sampratos, kurią Heideggeris, vartodamas panašias sąvokas, buvo išanalizavęs nuo Descartes'o ir Kanto iki Nietzsche's. Foucault nėra kaip pasukti metafizikos kritika grindžiamu subjektinės filosofijos įveikimo keliu, nes jis jau buvo įrodęs, kad ir būties istorijos samprata neišveda į save atgręžto subjekto, t. y. jo pastangų suvokti savo vis labiau tolstančios kilmės, iš trečiojo savęs aiškinimo rato. Heideggerio vėlyvoji filosofija – tokia buvo Foucault tezė – yra ne kas kita, kaip dėlionės žaidimas, o jį Foucault buvo išaiškinęs tokiu pavadinimu: „Kilmės traukima-

sis ir grįžimas". Dėl tos priežasties Foucault nuo tol turėjo visai atsisakyti epistemos sąvokos.

b) Kaip Heideggeriui, taip ir struktūralizmui artumas buvo problemiškas. „Daiktų tvarkoje" Foucault norėjo liberaliai filosofiškai kvatodamas pasitikti visus, „kurie nelinkę formalizuoti neantropologindami, nelinkę mitologinti nedemistifikuodami", apskritai visus „kairuoliškos ir negrabios refleksijos" užtarėjus.[1] Šituo iš Zaratustros nusižiūrėtu kvatojimu jis norėjo pažadinti iš antropologinio snaudulio visus, „kurie nelinkę mąstyti negalvodami, kad žmogus yra tas, kuris mąsto." Jie turį prasikrapštyti akis ir kelti paprastą klausimą, ar žmogus iš viso egzistuoja.[2] Matyt, Foucault vienintelis laiko to meto struktūralizmą, Lévy-Strausso etnologiją ir Lacano psichoanalizę teorijomis, pajėgiomis „mąstyti dingusio žmogaus tuštumą". Iš pradžių planuota knygos „Struktūralizmo archeologija" paantraštė visai neturėjo kritinės intencijos. Tačiau ta perspektyva privalėjo pasikeisti, kai tik paaiškėjo, kad struktūralizmas slapčia jau pateikė klasikinės žinojimo formos aprašymo modelį – semiotinį reprezentacionalizmą.[3] Todėl struktūralistinė antropocentrinio mąstymo įveika nebūtų reiškusi, kad modernybė aplenkiama, o tik tai, kad eksplicitiškai atnaujinama protostruktūralistinė klasikinės epochos žinojimo forma.

c) Pagaliau glumino ta aplinkybė, kad Foucault savo studiją apie humanitarinių mokslų kilmę grindė tik ir vien tik žinojimo archeologija. Kyla klausimas, kaip prie šitos mokslinių diskursų analizės galėjo būti pridurtas iš ankstesnių studijų žinomas atitinkamų praktikų tyrimas, nekeliant pavojaus universaliomis padarytų žinojimo formų savęs patenkinimui? Šią problemą Foucault nagrinėja aptardamas savo „Žinojimo ar-

---

[1] *M. Foucault* (1971), 412.
[2] *M. Foucault* (1971), 388.
[3] M. Frankas atkreipia mūsų dėmesį į šitą Foucault sistemiškai nepateisinamą reprezentacijos modelio preferenciją. – Was heißt Neostrukturalismus?, Frankfurt am Main, 1984, 9/10. Paskaita.

cheologijos“ (1969) metodologiją. Visiškai aiškios pozicijos jis neužima, bet yra linkęs diskursus laikyti viršesniais už jų pagrindą sudarančias praktikas. Struktūralistinis reikalavimas, kad kiekviena diskurso formacija būtų suprantama vien tik savo pačios pagrindu, gali būti patenkintas tik su sąlyga, jei diskursą sudarančios taisyklės tarsi pačios ima režisuoti savo institucinę bazę. Pagal šį įsivaizdavimą tik diskursas sujungia technines, ekonomines, socialines ir politines sąlygas į veikiantį praktikų, kurios tada tarnauja jo reprodukcijai, tinklą.

Šitas visiškai autonomiškas pasidaręs, nuo konteksto ribojimų ir funkcijos sąlygų atitrūkęs, vadinasi, esmines praktikas *valdantis* diskursas yra, aišku, susijęs su vienu koncepcijos keblumu. Pamatinėmis yra laikomos archeologiškai prieinamos taisyklės, kurios įgalina gyvuoti atitinkamą diskurso praktiką. Tačiau šitos taisyklės gali diskursą padaryti suprantamą tik tiek, kiek leidžia jo galimybės; bet jų nepakanka paaiškinti, kaip diskursas iš tikrųjų funkcionuoja. Juk nėra taisyklių, kurios reguliuotų savo pačių taikymą. Pagal taisykles veikiantis diskursas negali pats reguliuoti konteksto, į kurį jis yra panardintas: „Thus, although nondiscursive influences in the form of social and institutional practices, skills, pedagogical practices and concrete models (e. g. Bentham's Panopticum) constantly intrude into Foucaults analysis ... he must locate the productive power revealed by discursive practices in the regularity of these same practices. The result is the strange notion of regularities which regulate themselves.“[4]

Šio keblumo Foucault išvengia atsisakydamas žinojimo formų autonomijos jų pagrindimo valdžios technologijomis nau-

---

[4] *H. L. Dreyfus, P. Rabinow* (1983), 84: „Taigi nors nediskurso įtakos socialinių ir institucinių praktikų, gebėjimų, pedagoginių praktikų ir konkrečių modelių (pvz., Benthamo panoptikumo) forma nuolat įsiveržia į Foucault analizę, ... jis yra priverstas diskurso praktikų atskleistą kūrybinę galią panardinti į tų pačių praktikų taisykles. To padarinys – keista pačias save reguliuojančių taisyklių samprata.“ Plg. ir *A. Honneth* (1985), 133 ir tt.

dai ir žinojimo archeologiją *subordinuodamas* genealogijai, kuri žinojimą kildina iš valdžios praktikų. Toji valdžios teorija pasirodo esanti tinkama ir kitoms dviem problemoms spręsti: tad Foucault gali atsisakyti subjektinės filosofijos nesinaudodamas struktūralizmo arba būties istorijos modeliais, kurie (kaip rodo paties Foucault analizė) patys tebėra susiję su žinojimo forma, nesvarbu, klasikine ar modernia. Genealoginė istoriografija atsikrato tiek save reguliuojančių diskursų autonomijos, tiek ir visuotinių žinojimo formų epochinės ir kryptingos sekos. Tik tada, kai, stebint nepaperkamam genealogijos žvilgsniui, diskursai kaip blizgantys purslai kyla iš anoniminių įveikos procesų pelkės ir sproginėja, antropocentrizmo pavojus, atrodo, yra praėjęs. Ryžtingai apgręžus priklausomybės santykius tarp žinojimo formų ir valdžios praktikų, Foucault atsiskleidžia griežtai struktūralistinės žinojimo sistemų istorijos atžvilgiu visuomenės teorijos problematika, o būties sampratos metafizikos kritika grindžiamos istorijos atžvilgiu – natūralistinė problematika. Mokslo diskursai, apskritai diskursai, kuriuose žinojimas kuriamas ir perteikiamas, netenka privilegijų; kartu su kitomis diskursų praktikomis jie sudaro valdžios kompleksus, objektų sritis *sui generis*. Išnagrinėję diskursų tipus ir žinojimo formas, turime sukurti įveikos technologijas, prie kurių atitinkamai susitelktų dominuojantis valdžios kompleksas, imtų viešpatauti ir galiausiai būtų išstumtas kito valdžios komplekso. Valdžios technologijų, kurios žinojimo sistemas instrumentina iki pat jų galiojimo kriterijų, istorinis tyrimas privalo turėti galimybę judėti tvirtu natūralistinės sociologijos pagrindu.

Tiesa, Foucault įgyja šitą pagrindą tuo, kad savo *paties* genealoginės istoriografijos atžvilgiu mąsto negenealogiškai ir savo transcendentalinės-istorinės valdžios sąvokos kilmę padaro neatpažįstamą.

Kaip jau minėjome, Foucault, remdamasis humanitariniais mokslais, nagrinėjo formą tokio žinojimo, kuris reiškė preten-

ziją apvalyti inteligibilumą nuo visų empiriškumų, atsitiktinumų ir dalinumų ir kuris dėl šitos pretenzijos atskirti galiojimą ir kilmę ypač gerai tinka būti valdžios terpe: kadangi tokiu būdu šiuolaikinis žinojimas save suabsoliutina, jis gali nuo savęs ir kitų paslėpti tą paskatą, kuri metafiziškai izoliuotą, refleksyviai sau grąžintą subjektą pirmiausia kursto nenuilstamai siekti savo įveikos. Šita valia žinoti turėjo įsikišti į mokslinių diskursų konstituciją ir paaiškinti, kodėl scientistiškai parengtas žinojimas apie žmogų gali tiesiogiai virsti drausminamąja prievarta terapijų, charakteristikų, socialinių technologijų, mokymo planų, testų, tyrimo ataskaitų, duomenų bankų, reformų siūlymų ir t. t. forma. Šiuolaikinė valia žinoti determinuoja „taisyklių, pagal kurias teisinga atskiriama nuo klaidinga, o teisingumui suteikiama savita valdžia, visumą".[5] Tačiau pereidamas prie valdžios teorijos Foucault šitą valią žinoti išskiria iš metafizikos istorijos konteksto ir leidžia jai ištirpti valdžios apskritai kategorijoje. Ši transformacija paremta dviem operacijomis. Iš pradžių Foucault postuluoja konstitutyvią tiesos valią *visiems* laikams ir *visoms* visuomenėms: „Kiekviena visuomenė turi savo tiesos tvarką, savo bendrą tiesos politiką: t. y. ji priima tam tikrus diskursus, kuriems leidžia funkcionuoti kaip teisingiems."[6] Be šito erdvę ir laiką apimančio apibendrinimo, Foucault imasi dalykinės neutralizacijos: valią žinoti jis paverčia valdžios valia, kuri turi glūdėti *visuose*, ne tik į tiesą orientuotuose diskursuose, panašiai kaip humanitariniuose moksluose savita šiuolaikinės subjektyvybės savęs užvaldymo valia. Tik po to, kai šios transformacijos pėdsakai yra ištrinti, valia žinoti gali vėl išnirti „Seksualumo istorijos" (1976) paantraštėje, bet dabar, žinoma, nužeminta iki specialaus atvejo: „tiesos dispozityvas" dabar pasirodo kaip vienas tarp daugelio „valdžios dispozityvų".

---

[5] *M. Foucault* (1978), 53.
[6] *M. Foucault* (1978), 51.

Šitaip *įslaptinta* valdžios sąvokos kilmė iš metafizikos kritikos valios siekti tiesos ir žinojimo sąvokos paaiškina ir nuolat dviprasmišką kategorijos „valdžia“ vartojimą. Viena vertus, „valdžia“ įgyja deskriptyvios sąvokos nekaltybę ir vartojama *empirinei* valdžios technologijų *analizei*, kuri metodikos požiūriu nelabai skiriasi nuo funkcines procedūras naudojančios, į istoriją orientuotos mokslo sociologijos. Antra vertus, valdžios kategorija iš savo įslaptintos kilmės istorijos išlaiko ir pagrindinės *bazinės teorijos* sąvokos prasmę, kuri empirinei valdžios technologijų analizei suteikia proto kritikos reikšmę, o genealoginei istoriografijai – demaskavimo efektą.

II

Nors šita sistemiška dviprasmybė paaiškina tą paradoksalų pozityvistinės pozicijos ir kritinės pretenzijos siejimą, kuris nuo septintojo dešimtmečio būdingas Foucault darbams, bet jo nepateisina. Veikale „Disciplinuoti ir bausti“ (1976) Foucault gvildena (remdamasis daugiausia Prancūzijos medžiaga) viešpatavimo technologijas, kurios atsirado klasikinėje epochoje (labai apytiksliai absoliutizmo laikotarpiu) ir naujausiais laikais (taigi nuo XVIII a. pabaigos). Atitinkamos baudimo formos sudaro pagrindinę tyrimo ašį, o jos centre – „kalėjimo gimimo“ įžvalga. Valdžios kompleksas, kuris klasikinėje epochoje telkėsi aplink valdžią monopolizuojančios valstybės suverenumą, atsispindi juridiniuose šiuolaikinės prigimtinės teisės kalbos žaidimuose, operuojančiuose pagrindinėmis sutarties ir įstatymo sąvokomis. Tikrasis absoliutinių valstybės teorijų tikslas yra, suprantama, ne tiek legitimuoti žmogaus teises, kiek pagrįsti visų suvereno galių koncentraciją vienose rankose. Suverenui svarbiausia yra sukurti centralizuotą viešojo valdymo aparatą ir įgyti administravimui naudingas organizavimo žinias. Ne valstybės pilietis su savo teisėmis ir pareigomis,

o valdinys su kūnu ir gyvastimi yra naujojo žinių poreikio objektas, poreikio, kuris iš pradžių patenkinamas ekonomikos ir statistikos žinojimu apie gyventojų gimstamumą ir mirtingumą, ligas ir bausmes, darbą ir santykius, gerovę ir skurdą. Čia Foucault įžvelgia biopolitikos, palengva susiformuojančios prisidengus oficialiu, teisėtu, į valstybės suverenumą nukreiptu diskursu, ištakas. Kartu atsiranda ir kita, nuo norminio kalbos žaidimo atsieta drausminimo valdžia. Ji susitelkia į naują, būtent šiuolaikinį valdžios kompleksą tokiu mastu, kokiu humanitariniai mokslai tampa šios valdžios terpe ir kiek jie leidžia panoptinei kontrolės formai įsiskverbti į visas pavergto kūno ir suobjektintos sielos poras.

Kankinimo pakeitimą kalėjimu Foucault laiko pavyzdžiu, kuriuo norėtų įrodyti, kad šiuolaikinis antropocentrinis mąstymas yra kilęs iš šiuolaikinių viešpatavimo technologijų. Ekscesines bausmes ir kankinimus, kuriuos nusikaltėlis patirdavo klasikinėje epochoje, jis traktuoja kaip liaudies dvilypiai išgyvenamą spektaklį, kuriuo keršijantis suverenas beatodairiškai rodo savo valdžią. Šiais laikais toks demonstratyvus fizinis kankinimas pakeičiamas nuo išorės paslėpta laisvės atėmimo bausme kalėjime. Panoptinį kalėjimą Foucault aiškina kaip priemonę, turinčią kalinius padaryti ne tik paklusnius, bet ir juos perauklėti. Viską persmelkiančios ir visur esančios norminamosios bei drausminamosios valdžios įtaka, dresuojant kūną, įsismelkia į kasdienę elgseną, keičia dorovinę laikyseną, šiaip ar taip, turi skatinti normaliai dirbti ir tvarkingai gyventi. Tokia baudimo technologija XVIII a. pabaigoje galėjo greitai paplisti, nes kalėjimas tėra tik vienas iš daugelio kūno drausminimo elementų. Šitie kūno drausminimo būdai vienu metu paplinta manufaktūrose ir priverčiamųjų darbų kolonijose, kareivinėse, mokyklose, ligoninėse ir kalėjimuose. Ne kas kitas, o humanitariniai mokslai sukilnindami išplečia norminamąjį šitų kūno drausminimų efektą iki pat scientistiškai suobjektintų, kartu į savo subjektyvybę suvarytų asmenų ir populiacijų dvasinės sfe-

ros.[7] *Pagal savo formą* humanitariniai mokslai turi būti valdžios ir žinojimo lydinys – *valdžia ir žinojimo formacija sudaro nedalomą vienovę.* Suprantama, šitos stiprios tezės neįmanoma pagrįsti vien funkciniais argumentais. Foucault tik parodo, kaip humanitarinių mokslų įžvalgas galima pritaikyti gydymo ir socialinėms technikoms ir efektyviam drausminimui, kurio rezultatai panašūs į valdžios technologijų poveikius. O kad pasiektų savo tikslą, Foucault turėtų (pvz., remdamasis savo transcen-

[7] „Šitie mokslai, kuriais jau daugiau kaip šimtas metų žavisi mūsų 'žmoniškumas', rado sau dirvą ir pavyzdį smulkmeniškame ir piktokame disciplinų ir jų atliekamų tyrimų nuodugnume. Tos disciplinos ir tie tyrimai vaidina galbūt psichologijai, psichiatrijai, pedagogikai, kriminologijai ir daugeliui kitų keistų mokslų kaip tik tokį vaidmenį, kokį kadaise siaubinga inkvizicija vaidino ramiam domėjimuisi gyvūnais, augalais ir žeme. Kita valdžia – kitas žinojimas. Prieš prasidedant klasikiniam laikotarpiui Baconas, teisininkas ir valstybės veikėjas, mėgino empiriniams mokslams sukurti tyrimų metodologiją. Koks didžiojo antspaudo laikytojas ir vyriausiasis prižiūrėtojas sukurs humanitarinių mokslų tikrinimo metodologiją? Bet gal tai visai neįmanoma? Nors kaip tik tyrimas atitrūko nuo savo istorinio inkvizicijos proceso šaknų, kad pasidarytų empirinių mokslų technika, o tikrinimas liko visai artimas disciplinos valdžiai, kurioje jis susidarė. Jis vis dar tebėra vidinis mokslų elementas. Atrodo, kad integruodamasis į tokius mokslus, kaip psichiatrija ir psichologija, jis tikrai patyrė spekuliacinį išgryninimą. O testais, pokalbiais, apklausomis ar konsultacijomis jis, atrodo, taiso disciplinų mechanizmus: mokyklinė psichologija turi mokyklos griežtumą lygiai taip pat kompensuoti, kaip gydytojo arba psichiatro pokalbis turi koreguoti darbo drausmės efektyvumą. Tačiau čia nereikia apsigauti: šios technikos individą tik nukreipia nuo vienos disciplinos instancijos prie kitos ir koncentruotai arba formaliai atgamina kiekvienai disciplinai būdingą schemą – valdžia/žinojimas. Tyrimas tapo gamtos mokslų arena todėl, kad atsiskyrė nuo savo politinio-teisinio modelio. Tuo tarpu tikrinimas vis dar tebepriklauso disciplinos technologijai." (*M. Foucault* (1976), 290.) Ši citata įdomi dviem atžvilgiais. Pirma, gamtos ir humanitarinių mokslų palyginimas turi mus versti galvoti, kad abu yra kilę iš valdžios technologijų ir kad tik gamtos mokslai galėjo atsiskirti nuo savo kilmės konteksto ir išsiplėtoti į rimtus, savo objektyvumo ir tiesos pretenzijas tikrai tenkinančius diskursus. Antra, Foucault yra tos nuomonės, kad humanitariniai mokslai nuo savo kilmės kontekstų atsiskirti išvis negalėjo, nes jų valdžios praktikos ne tik kaip priežastys įsiterpia į kilmės istoriją, bet ir perima transcendentalinį žinojimo sudaromąjį vaidmenį.

dentaline-pragmatine pažinimo teorija) įrodyti, jog specifinės valdžios strategijos virsta atitinkamomis mokslinėmis kasdienės kalbinės patirties suobjektinimo strategijomis ir dėl to iš anksto nulemia teorinių teiginių apie šitaip konstituotų objektų sričių vartojimo prasmę.[8] Prie savo ankstesnių minčių apie epistemologinį klinikinio požiūrio vaidmenį, minčių, šiaip ar taip nukreiptų šia kryptimi, Foucault nebegrįžo. Tada vargu ar būtų nepastebėjęs, kad septintajame dešimtmetyje objektyvistinės tendencijos humanitariniuose moksluose seniai nebedominuoja, o veikiau konkuruoja su hermeneutinėmis ir kritinėmis tendencijomis, kurios pagal savo žinojimo formą yra pritaikytos *kitoms* naudojimo galimybėms negu manipuliacija ir savimanipuliacija. „Daiktų tvarkoje" Foucault humanitarinius mokslus kildino iš konstituojamosios valios žinoti jėgos, aiškintos metafizikos kritikos požiūriu. Valdžios teorija, kaip minėjome, yra priversta šitą sąsają nuslėpti. Todėl ir vėliau teorinių sudėties aiškinimų vieta liko neužimta. „Valia žinoti" grįžta į „Seksualumo istorijos" (1976) pirmosios knygos pavadinimą, bet visiškai valdžios teorijos pakeista forma. „Valia žinoti" prarado struktūros generuotos valios sąmoningai save užvaldyti transcendentalinę prasmę ir įgijo empirinę formą specialios valdžios technologijos, kuri kartu su kitomis valdžios technologijomis padaro galimus mokslus apie žmogų.

Šitas akivaizdus valios siekti tiesos ir žinojimo pozityvinimas išryškėja viename savikritiškame Foucault pranešime, kurį jis padarė 1980 m. Berklyje. Foucault sutinka, kad veikale „Disciplinuoti ir bausti" atlikta valdžios technologijų analizė yra vienpusiška: „If one wants to analyse the genealogy of the subject in Western societies, one has to take into account not only techniques of domination but also techniques of the self. Let's say one has to take into account the interaction between

[8] Plg. *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, 1968; iš naujesnių tyrimų žr. *O. Apel*, Die Erklären/Verstehen-Kontroverse, Frankfurt am Main, 1979.

those two types of techniques, the point where the technologies of domination of individuals over one another have recourse to processes by which the individual acts upon himself."[9] Šias technologijas, kurios skatina individus sąžiningai tikrinti ir pažinti save, Foucault, kaip žinome, kildina iš išpažinties praktikų, apskritai iš krikščioniško sąžinės nagrinėjimo. Panašios struktūros praktikos, kurios per XVIII a. įsiskverbia į visas auklėjimo sritis, savo ir kitų seksualinių jaudulių suvokimo centre sukuria ištisą arsenalą instrumentų savistabai ir savianalizei. Pagaliau šitoms tiesos technologijoms, kurios, sakysim, ne individų dvasią atskleidžia, o regzdamos vis tankesnį santykių su savimi tinklą pirmiausia augina dvasingumą, psichoanalizė suteikia moksliškai pagrįsto gydymo formą.[10]

Vienu žodžiu, Foucault humanitarinių mokslų genealogija glumina savo dvilypiu vaidmeniu. Pirma, tai valdžios technologijų, turinčių paaiškinti mokslo apie žmogų funkcinį socialinį kontekstą, analizės *empirinis vaidmuo*; čia valdžios santykiai mus domina kaip mokslinio žinojimo atsiradimo sąlygos ir socialiniai efektai. Antra, šita genealogija vaidina valdžios technologijų, turinčių paaiškinti, kaip moksliniai diskursai apie žmogų apskritai yra įmanomi, analizės *transcendentalinį vaidmenį*; čia mus domina valdžios santykiai kaip konstituojamosios mokslinio žinojimo sąlygos. Šitie du epistemologiniai vaidme-

---

[9] *M. Foucault*, Howison Lecture on Truth and Subjectivity, October 20, 1980, University of California at Berkeley. Unpublished manuscript, 7: „Jei kas nors ketina tirti subjekto genealogiją Vakarų visuomenėse, turi atsižvelgti ne vien į vyraujančias, bet ir į savo paties technikas. Tarkime, kam nors prireikia atsižvelgti į šių dviejų technikų sąveiką, tada individų dominavimo vienas antro atžvilgiu technologijos turi pasitelkti procesus, kuriais individas veikia pats save."

[10] Veikale „Seksualumo istorija" Foucault tiria atsiradimo ir pritaikymo kontekstus, kuriuose psichoanalizė tinka. Ir vėlgi funkciniai argumentai pagrįstai turi tai, ko jie negali pagrįsti – kad kaip tik valdžios technologijos konstituoja mokslinę objektų sritį ir todėl iš anksto nulemia galiojimo kriterijus tam, kas moksliniame diskurse laikoma teisinga arba klaidinga.

nys dabar nebėra išsiskaidę į dvi konkuruojančias tendencijas, susijusias vien tik su tuo pačiu objektu, būtent su žmogumi kaip gyvenime besireiškiančiu subjektu. Priešingai: genealoginė istoriografija vienu metu turi būti ir funkcinė sociologija, ir istorinis sandaros tyrimas.

Pamatinėje valdžios sąvokoje Foucault į visumą jėga sujungė idealistinę transcendentalinės sintezės idėją ir empirinės ontologijos prielaidas. Išeities iš subjektinės filosofijos šitas dalykas negali duoti jau vien todėl, kad valdžios sąvoka, turinti pasidaryti bendru priešingų reikšmės dėmenų vardikliu, pati yra paimta iš subjektinės filosofijos repertuaro. Pagal šią filosofiją subjektas su pasauliu iš esmės gali turėti dviejų, ir tik dviejų, rūšių santykius: pažintinius, reguliuojamus sprendimų *teisingumu*, ir praktinius, reguliuojamus veiksmų *sėkme*. Valdžia yra tai, kuo subjektas, sėkmingai manipuliuodamas, daro poveikį objektams. Šiame kontekste veiksmų sėkmė priklauso nuo į veiksmų planą įtrauktų sprendimų teisingumo; veiksmų sėkmės kriterijai daro valdžią priklausomą nuo tiesos. Šitą valdžios priklausomybę nuo tiesos Foucault paprasčiausiai apgręžia paversdamas tiesos priklausomybe nuo valdžios. Todėl pagrindinei valdžiai nebereikia būti susietai su veikiančiais ir sprendimus priimančiais subjektais – valdžia pasidaro nesubjektinė. Tačiau niekas neišvengia subjektinės filosofijos sąvokų strateginių prievartų jau vien todėl, kad kiekvienas su pagrindinėmis sąvokomis atlieka apvertimo operacijas. Foucault negali padaryti, kad visos tos aporijos, kurias jis prikiša subjektinei filosofijai, imtų ir išnyktų iš pačios subjektinės filosofijos perimtos valdžios sąvokos. Todėl nenuostabu, kad tos pačios aporijos vėl pasirodo antimokslu skelbiamoje istoriografijoje, kuri remiasi tokia paradoksalia pamatine valdžios sąvoka. Kadangi Foucault dėl šių nedermių neduoda jokių metodologinių paaiškinimų, nežinomos lieka ir jo empirinių tyrimų vienpusiškumo priežastys.

Imdamasis valdžios teorijos, Foucault puoselėja viltis išvesti savo tyrimus iš to užburto rato, į kurį humanitariniai mokslai beviltiškai buvo patekę. Tomis sąlygomis, kai neribotai save

valdyti siekiančio, refleksišku pasidariusio subjekto dinamizmas tempė antropocentrinį mąstymą į objektyvizmo, t. y. žmogaus objektinimo, verpetą, žinojimo genealogija turėjo pakilti į tikrojo objektyvumo pažinimo aukštumą. Mes jau matėme, kad valdžios teorija grindžiama genealoginė istoriografija atlieka tris substitucijas: užuot hermeneutiškai nušvietus prasminius kontekstus, analizuojamos beprasmės struktūros; galiojimo pretenzijos domina tik kaip valdžios kompleksų funkcijos; pagaliau vertybiniai sprendimai, apskritai kritikos pateisinimo problematika, yra eliminuojami beverčių istorinių pareiškimų naudai. „Antimokslo“, kaip jį vadina istoriografija, prasmė paaiškinama ne vien priešiškumu vyraujantiems humanitariniams mokslams; tai taip pat ir garbėtroškiško mėginimo įveikti šituos netikrus mokslus ženklas. Humanitarinių mokslų vietą dabar užima genealoginis tyrimas, kuris, nesivaikydamas klaidingų gamtos mokslų modelių, savo moksliniu statusu vieną gražią dieną galės prilygti gamtos mokslams. Manau, kad Paulius Veyne suvokė tikrąją bičiulio intenciją, kai jį apibūdina kaip „grynos būsenos istoriką“, tenorintį vieno vienintelio dalyko – stojiškai pasakyti, kas yra buvę: „Viskas yra istoriška ... ir visus izmus reikia mesti iš galvos. Istorija susideda iš individualių ar net unikalių konsteliacijų, ir kiekvieną iš jų galima visiškai paaiškinti remiantis jų pačių situacija.“[11]

Suprantama, jog vargu ar būtų įmanoma aiškinti Foucault dramatišką įtaką ir jo ikonoklastinę reputaciją, jei šaltas radikaliojo istorizmo fasadas vien tik slėptų estetinio modernizmo aistras. Genealogiją ištinka panašus likimas, kokį Foucault buvo išbūręs iš delno humanitariniams mokslams: tokiu mastu, kokiu ji grįžta prie nerefleksiškos pasyvaus ir asketiško kaleidoskopiškai kintančių valdžios praktikų aprašymo objektyvumo, genealoginė istoriografija demaskuoja save kaip grynas *prezentistinis*, *reliatyvistinis* ir *kriptonorminis* pseudomokslas, kuriuo būti ji nenori. Tuo metu kai, anot Foucault diagnozės,

---

[11] *P. Veyne* (1981), 52.

humanitariniai mokslai pasiduoda ironiškam scientistinio savęs užvaldymo judėjimui ir pasibaigia, tiksliau sakant, nusigaluoja *beviltiškame objektyvizme*, genealoginėje istoriografijoje savo darbą padaro ne mažiau ironiška lemtis: genealoginė istoriografija pasiduoda radikaliam istoriškam subjekto ištrynimui ir savo dienas baigia *beviltiškame subjektyvizme*.

III

Foucault jaučiasi esąs „laimingas pozityvistas", nes pasiūlo tris sėkmingas metodologines redukcijas: diskursuose dalyvaujančio interpretuotojo veiklos prasmė etnologo požiūriu glūdi diskursų aiškinime; galiojimo pretenzijos funkciškai apribojamos galios veiksmingumu; privalėjimas natūraliai kildinamas iš buvimo. Apie redukcijas čia kalbu todėl, kad vidiniai *reikšmės*, *tiesos galiojimo* ir *vertinimo* aspektai iš tikrųjų neišsisklaido be pėdsakų išoriškai suvokiamose valdžios praktikose. Nuslopinti ir išstumti veiksniai grįžta ir reikalauja savo teisių – iš pradžių metateoriniame lygmenyje. Foucault susipainioja aporijose, kai prireikia paaiškinti, kaip suprasti tai, ką veikia pats istoriografas genealogas. Tada tariamas žinojimo objektyvumas susvyruoja: 1) dėl istoriografijos, liekančios savo išeities pozicijoje, prievartinio *prezentizmo*; 2) dėl neišvengiamo su dabartimi susijusios analizės, galinčios save pačią suvokti tik kaip dar nuo konteksto priklausomą praktinį dalyką, *reliatyvizmo*; ir 3) dėl savavališko kritikos, negalinčios atsikratyti savo norminių pagrindų, *šališkumo*. Foucault yra pakankamai sąžiningas ir šituos nenuoseklumus pripažįsta, bet jokių išvadų nepadaro.

1) Foucault nori, kaip matome, pašalinti hermeneutinę problematiką ir kartu tą santykį su savimi, kuris ima reikštis prasmę aiškinančiu priėjimu prie objektų srities. Istoriografas genealogas neturi elgtis kaip hermeneutikas: remdamasis su aktorių savimone susipynusiu tradicijos kontekstu, mėginti daryti suprantama tai, ką aktoriai kiekvieną kartą veikia ir galvoja. Prie-

šingai: remdamasis *pagrindą sudarančiomis* praktikomis, jis turi atskleisti horizontą, kuriame tokios raiškos pasirodo esančios prasmingos. Pavyzdžiui, gladiatorių kautynių uždraudimą vėlyvuoju Romos imperijos laikotarpiu jis aiškins ne humanistine krikščionybės įtaka, o vienos valdžios formacijos pasikeitimu kita[12]: sakysim, visai natūralu, kad naujo valdžios komplekso po Konstantino valdymo sąlygomis valdovas į liaudį ima žiūrėti nebe kaip į avių bandą, o kaip į būrį vaikų, kuriuos reikia auklėti, taigi negalima nerūpestingai palikti kraugeriškam malonumui. Kalbos, kuriomis buvo grindžiamas gladiatorių kautynių įvedimas arba panaikinimas, laikytinos tik nesąmoninga pamatinės viešpatavimo praktikos išraiška. Kaip prasmės šaltinis, tokios praktikos yra beprasmės; norėdamas jas suvokti kaip struktūros elementus, istorikas turi į jas pažvelgti iš šalies. Tam reikia ne išankstinio hermeneutinio supratimo, o vien tik istorijos sampratos: istorija yra beprasmis, kaleidoskopiškas diskursų visuotinybių valdžios kitimas, visuotinybių, neturinčių tarp savęs nieko bendra, išskyrus vienintelę paskirtį – būti valdžios pliūpsniais.

Nepaisant šito atkakliai objektyvumo reikalaujančio savęs supratimo, jau pirmas žvilgsnis į bet kokią Foucault knygą mus moko, kad ir radikalus istorikas valdžios technologijas ir viešpatavimo praktikas gali paaiškinti tik jas lygindamas, ir jokiu būdu ne kiekvieną kaip savaiminę visuotinybę. Požiūriai, kuriais jis lygina, neišvengiamai yra susiję su jo paties hermeneutinėmis prielaidomis. Tai, beje, matyti ir iš to, kad Foucault negali išvengti implicitiškai su dabartimi susijusio istorijos skirstymo epochomis. Nesvarbu, ar tai būtų beprotybės, seksualumo ar baudimo istorija; viduramžių, Renesanso ir klasikinio laikotarpio valdžios formacijos nuolat rodo tą drausminimo valdžią, tą biopolitiką, kurią Foucault laiko mūsų dabarties likimu. Paskutinėje „Žinojimo archeologijos" dalyje jis pats sau daro šitą priekaištą, tiesa, tik norėdamas nuo jo išsisukti: „Šią akimirką – ir čia aš visai nematau pabaigos – *mano* diskursas, toli

[12] Šitą pavyzdį nagrinėja P. Veyne (1981), 6 ir tt.

gražu neketindamas nustatyti vietos, iš kurios jis kalba, vengia pagrindo, kuriuo galėtų remtis.“[13] Foucault suvokia procedūros, kuri nori būti objektyvi ir diagnozuoti laiką, aporiją, bet atsakymo į tai neduoda.

Girdėtai *prisipažinto* iracionalizmo melodijai Foucault pasiduoda tik savo Nietzsche's interpretacijos kontekste. Kaip tik čia savęs ištrynimas arba „pažįstančiojo subjekto aukojimas“, kurio radikalusis istorikas turi reikalauti iš savęs tik dėl grynosios struktūrinės analizės objektyvumo, ironiškai perinterpretuojamas į priešingybę: „Iš pažiūros arba veikiau pagal savo kaukę istorinė sąmonė yra neutrali, neturi jokių aistrų ir yra atsidavusi vien tik tiesai. Tačiau jeigu ji pati arba *apskritai kiekviena* mokslinė sąmonė pasidomi savo pačios istorija, ji pamato valios žinoti formas ir performacijas, tokias kaip instinktas, aistra, inkvizicinis įniršis, žiaurus rafinuotumas, apmaudas; ji pamato šališkumų smurtą. Istorinė šito didelio žmonijos geismo žinoti analizė rodo, kad nėra pažinimo, kuris nepažintų neteisingumo (ir kad todėl pažinime nėra teisės į tiesą ir to, kas teisinga, pagrindimo).“[14]

Taip mėginimas aiškinti diskurso ir valdžios formacijas beatodairiškai objektinančiu iš toli ateinančio, prieš viską, kas čionykštiška, be nuovokos stovinčio analitiko požiūriu virsta priešingybe. *Kiekvieno* noro žinoti objektyvistinių iliuzijų demaskavimas verčia pritarti į istoriko poziciją orientuotai istoriografijai, kuri praeities nagrinėjimą derina prie dabarties reikmių: „Tikroji istorija“ nuleidžia „savo svambalą į gelmę ten, kur pati stovi“.[15]

2) Kaip Foucault istoriografija negali išvengti šito kraštutinio prezentizmo, taip ji neišvengia ir reliatyvizmo. Jo tyrimai tiesiu taikymu įkliūna į tą atgręžtį į save, kurią buvo norima pašalinti natūralistiniu galiojimo problematikos nagrinėjimu.

[13] *M. Foucault* (1973), 292.
[14] *M. Foucault* (1974), 107.
[15] *M. Foucault* (1974), 101.

Juk genealoginė istoriografija valdžios praktikas turi padaryti prieinamas empirinei analizei kaip tik diskursą konstituojančiu veiksmingumu. Šiuo požiūriu pretenzijos į tiesą nesitenkina vien diskursais, kuriuose jos reiškiasi. Savo reikšmingumą apskritai jos realizuoja funkciniu indėliu, kuriuo prisideda prie *atitinkamos* diskurso visuotinybės saviraiškos. Taigi galiojimo pretenzijų prasmė yra valdžios veiksmingumas. Antra vertus, ši pagrindinė valdžios teorijos prielaida tinka ir jai pačiai; jeigu ji yra teisinga, turi sunaikinti ir savo inspiruotų tyrimų galiojimo pagrindą. Bet jei pretenzija į tiesą, kurią Foucault pats sieja su savo žinojimo genealogija, iš tikrųjų būtų iliuziška ir reikštųsi tik poveikiu, kurį šita teorija geba daryti savo šalininkams, tada visas kritinio humanitarinių mokslų demaskavimo užmojis taptų nepaveikus. Tačiau Foucault atlieka genealoginius istorijos tyrimus rimtai nusiteikęs duoti pradžią mokslui, pranašesniam už nusigyvenusius humanitarinius mokslus. Jei to mokslo pranašumas negalėtų pasireikšti įtikinamiau nei ankstesni pseudomokslai, jei jo pranašumą sudarytų vienintelis *tikro* iki šiol vyravusių mokslinių diskursų išstūmimo efektas, tai Foucault teorija būtų ne kas kita, kaip teorijos politika, tiksliau sakant, teorijos politikos keliamas tikslas, kurio pasiekti neįstengtų joks, nors ir itin didvyriškas pavienio žmogaus ryžtas. Foucault tai suvokia. Todėl genealogiją jis norėtų išskirti iš visų kitų humanitarinių mokslų taip, kad ji būtų suderinama su pagrindinėmis savosios teorijos prielaidomis. Tuo tikslu genealoginę istoriografiją jis taiko pačiai istoriografijai; jos pačios atsiradimo istorijoje turi išryškėti skirtumas, galintis pagrįsti jos pranašumą prieš kitus humanitarinius mokslus.

Žinojimo genealogija naudojasi tomis nuvertinto žinojimo rūšimis, nuo kurių esamieji mokslai stengiasi atsiriboti, – ji sudaro sąlygas „pavergtiesiems mokslams“ sukilti. Tai sakydamas, Foucault turi galvoje pirmiausia ne nematomus ir nuolat esamais laikomus mokslinio žinojimo rudimentus, o niekados į oficialų žinojimą nepakeltas, niekuomet pakankamai neišsakytas valdžios pavergtų grupių patirtis. Tai implicitinis žinojimas

„tų žmonių", kurie sudaro kokios nors valdžios sistemos pagrindą ir pirmieji, nesvarbu, ar kaip kenčiantieji, ar kaip kančios mašinerijos tarnautojai, valdžios technologiją patiria savo kailiu, pavyzdžiui, žinojimas, kurį turi pripažintieji psichiniais ligoniais ir jų slaugytojai, nusikaltėliai ir jų prižiūrėtojai, koncentracijos stovyklų kaliniai ir sargybiniai, juodaodžiai ir homoseksualai, moterys ir raganos, valkatos, vaikai ir fantazuotojai. Genealogija vykdo savo kasinėjimo darbus tamsioje žemėje to vietinio, marginalaus ir alternatyvaus žinojimo, „kuris savo jėgą semiasi tik iš atkaklumo, su kuriuo priešinasi viskam, kas yra aplinkui". Šis žinojimas paprastai „nuvertinamas kaip neprofesionalus arba nepakankamas: tai naivaus, esančio hierarchijos apačioje, neatitinkančio reikalaujamo ir mokslinio lygmens žinojimo rūšys" [16]. Tačiau jose snūduriuoja „kovų istorijos žinojimas". Todėl genealogija, kuri „vietinius prisiminimus" pakelia į „mokslinių žinių" lygmenį, stoja tų pusėje, kurie priešinasi atitinkamoms valdžios praktikoms. Iš šios priešingos valdžiai pozicijos genealogija įgyja perspektyvą, turinčią pranokti atitinkamų valdžios turėtojų perspektyvas. O iš tos perspektyvos ji turi galėti transcenduoti visas galiojimo pretenzijas, kurios konstituojasi tik valdžios įtakos sferoje. Siejimas su nuvertintu žmonių žinojimu turi suteikti genealogo rekonstrukcijoms pranašumą, „kuris per paskutinius penkiolika metų nepaprastai stiprino diskursų vykdytą kritiką"[17].

Tai primena vieną ankstyvojo Lukácso argumentą. Pasak Lukácso, marksistinė teorija savo ideologinį nevaržomumą rėmė privilegijuotomis pažinimo galimybėmis tos patirties perspektyvos, kuri susidarė kartu su samdomų darbininkų pozicija gamybos procese. Tas argumentas buvo svarus, žinoma, tik istorijos filosofijoje, norinčioje proletariato klasiniuose interesuose rasti bendrą interesą, o proletariato klasinėje sąmonėje – rūšies savimonę. Tokiai pažintinei istorijos filosofija grindžiamai

[16] *M. Foucault* (1978), 60 ir t.
[17] *M. Foucault* (1978), 61.

priešingos valdžios sampratai Foucault valdžios samprata galimybės neteikė. *Kiekviena* priešinga valdžia veikia tos valdžios, su kuria ji kovoja, horizonte ir, vos tik nugalėjusi, virsta valdžios kompleksu, provokuojančiu kitą priešingą valdžią. Iš šito užburto rato neįstengia ištrūkti ir žinojimo genealogija, kurstydama sukilti nekvalifikuotas žinojimo rūšis, o pavergtą žinojimą nukreipdama „prieš teorinio, vienalyčio, formalaus ir mokslinio diskurso prievartą“[18]. Tas, kuris nugali teorinį šiandienos avangardą ir įveikia esamą žinojimo hierarchizavimą, pats pasidaro teoriniu rytdienos avangardu, pats kuria naują žinojimo hierarchiją. Šiaip ar taip, pagal tiesos standartus, kuriuos transcenduotų vietiniai susitarimai, jis negali savo žinojimui suteikti jokio pranašumo.

Taigi mėginimas genealoginę istoriografiją apsaugoti nuo reliatyvistinio savęs neigimo jos pačios priemonėmis nueina niekais. Genealogija, suvokdama savo kilmę iš mokslinio ir nekvalifikuoto žinojimo sąjungos, tik patvirtina, kad kontradiskursų valdžios pretenzijos yra nei reikšmingesnės, nei menkesnės už galiojančius diskursus – ir jos *yra* ne kas kita, kaip jų sukeliami valdžios poveikiai. Foucault mato šitą dilemą, bet ir šį kartą išsisuka nuo atsakymo. Ir vėl jis išpažįsta kovingą pozityvizmą tik savame Nietzsche's recepcijos kontekste: „Istorikai kiek įmanydami stengiasi nuslėpti viską, kas jų žinojime galėtų išduoti tą vietą, iš kurios jie žvelgia, – laikotarpį, kuriame yra, poziciją, kurią palaiko, ir savo aistrų neišvengiamybę. Istorijos prasmė, kaip ją suvokia Nietzsche, žino, kad ji yra nukreipta į perspektyvą ... Ji žvelgia tik tam tikru kampu; ji yra pasirengusi vertinti, sakyti taip arba ne, eiti visais apnuodytais pėdsakais, kad rastų geriausią priešnuodį.“[19]

3) Galiausiai lieka patikrinti, ar Foucault pavyksta išvengti to kriptonormatyvizmo, kuriuo prasižengia, jo manymu, į vertinimo laisvės duris besibeldžiantys humanitariniai mokslai. Ge-

[18] *M. Foucault* (1978), 65.
[19] *M. Foucault* (1974), 101.

nealoginė istoriografija turi iš grynai deskriptyvistinių pozicijų grįžti prie diskursų visuotinybių, kuriose tik ir gali būti ginčijamasi dėl normų ir vertybių. Ji ima į skliaustus tiek normines galiojimo pretenzijas, tiek ir pretenzijas į propozicinę tiesą, ir atsisako klausti, ar vienos diskurso ir valdžios formacijos būtų labiau pateisinamos už kitas. Foucault priešinasi reikalavimui išsakyti savo pažiūrą; jis niekina „gaučistinę dogmą" laikyti valdžią blogiu, šlykštyne, sterilia ir negyva, „o tai, kas yra valdoma, – gėriu, tikrumu ir didingumu".[20] Jam nėra „teisingos pusės". Už viso to slypi įsitikinimas, kad politika, ženklinusi 1789 m. revoliuciją, yra išsisėmusi, kad teorijos, sprendusios teorijos ir praktikos santykio klausimą, yra pasenusios.

Šitas antros pakopos vertybių laisvės pagrindimas nėra, žinoma, atsietas nuo bet kokio vertinimo. Foucault laiko save disidentu, kuris priešinasi moderniam mąstymui ir humanizmo drabužiais persirengusiai drausminimo valdžiai. Jo mokslinius veikalus – net stilių ir žodžių atranką – ženklina angažuotumas; kritiškas nusiteikimas persmelkia teoriją ne mažiau už pačią visų jo veikalų apibrėžtį. Tuo Foucault skiriasi nuo angažuoto pozityvizmo, būdingo, pavyzdžiui, Maxui Weberiui, norėjusiam ryžtingai pasirinktą ir viešai deklaruojamą vertybių pagrindą matyti atskirtą nuo nevertybinių nagrinėjimų. Foucault kritika grindžiama veikiau postmodernia vaizdavimo retorika negu postmoderniomis jo teorijos prielaidomis.

Antra vertus, Foucault skiria save ir nuo, pavyzdžiui, Marxo ideologijos kritikos: šis humanistinę modernybės savivoką demaskuoja apkaltindamas norminį buržuazijos idealų turinį. Foucault neketina tęsti to kontradiskurso, kurį modernybė iš pat pradžių vedė pati su savimi. Jis nenusiteikęs tobulinti šiuolaikinės politinės teorijos (su jos pamatinėmis autonomijos ir heteronomijos, moralumo ir teisėtumo, išlaisvinimo ir represijos sampratomis) kalbos žaidimo ir atgręžti jį prieš modernybės patologijas – jis užsimojęs modernybę ir jos kalbos žaidi-

---

[20] *M. Foucault* (1978), 191.

mus griauti iš vidaus. Foucault priešinimosi nereikia vertinti kaip esamos valdžios veidrodinio atvaizdo: „Jei būtų taip, – teigia Foucault, atsakydamas į atitinkamą Bernard'o-Henri Lévy klausimą, – nebūtų priešinimosi. Nes priešinimasis turi būti toks kaip ir valdžia: lygiai toks pat išradingas, toks pat judrus, toks pat vaisingas, kaip ir jinai. Priešinimasis, kaip ir valdžia, turi save mobilizuoti ir stabilizuoti, turi, kaip ir ji, kilti iš apačios ir strategiškai pasiskirstyti."[21]

Vienintelis dalykas, iš kurio disidentizmas ima sau pateisinimą, yra tas, kad humanistiniam diskursui jis spendžia spąstus į jį nesigilindamas. Šią strateginę savivoką Foucault aiškina remdamasis pačios šiuolaikinės valdžios formacijos savybėmis. Toji drausminimo valdžia, kurią jis vis iš naujo aprašinėja pabrėždamas jos vietinį, pastovų, produktyvų ir viską persmelkiantį, į kapiliarų tinklą panašų pobūdį, įsitvirtina veikiau kūnuose nei galvose. Ji panaši į biologinę galią, apimančią veikiau kūnus nei protus ir beatodairiškai primetančią kūnui norminamąją prievartą, pati išsiversdama be jokios norminamosios motyvacijos. Drausminamoji valdžia funkcionuoja be užuolankų per būtinai klaidingą sąmonę, susiformavusią humanistiniuose diskursuose ir todėl tapusią kontradiskursų kritikos objektu. Humanitarinių mokslų diskursai susilieja su savo vartojimo praktika į nepermatomą valdžios kompleksą, į kurį turi atsitrenkti kiekviena ideologijos kritika. Humanistinei kritikai, kuri, kaip ir Marxo bei Freudo plėtota kritika, remiasi pasenusia teisėtos ir neteisėtos valdžios, sąmoningų ir nesąmoningų motyvų priešybe ir skelbia karą priespaudos, išnaudojimo, gujimo ir t. t. instancijoms, savo ruožu gresia pavojus tik stiprinti tuo tarpu iš dangaus į žemę nukeltą, į norminamąją jėgą susilydžiusį „humanizmą".

Šito argumento, atrodo, turi pakakti, kad genealoginę istoriografiją būtų galima vertinti nebe kaip kritiką, o kaip taktiką, kaip priemonę kariauti su normų atžvilgiu neįveikiama val-

---

[21] *M. Foucault* (1978), 195.

džios formacija. Tačiau jei tai tėra priešingos valdžios mobilizavimas, gudrybių kùpinos kovos ir konfrontacijos, kyla klausimas, kodėl, užuot paklususi, mums reikėtų šitai šiuolaikinės visuomenės kūne cirkuliuojančiai ir visur esančiai valdžiai priešintis? Tada ir žinojimo genealogija kaip ginklas būtų nereikalinga. Aišku, kad priešininko stiprumo ir silpnumo analizė yra naudinga tam, kuris nori kovoti, bet kam išvis kovoti?: „Why is struggle the preferable to submission? Why ought domination to be resisted? Only with the introduction of normative notions of some kind could Foucault begin to answer this question. Only with the introduction of normative notions could he begin to tell us what is wrong wih the modern power/knowledge regime and why we ought to oppose it.“[22] Vieną kartą duodamas interviu Foucault negalėjo išvengti šio klausimo; šioje vienintelėje vietoje jis miglotai nurodo postmodernistinius teisingumo kriterijus: „Norint kovoti su drausminimo valdžia prieš drausmes, reikėtų pasukti ne senosios suverenumo teisės kryptimi, o siekti naujos teisės, kuri būtų išlaisvinta ne vien iš drausmių, bet kartu ir iš suverenumo principo.“[23]

Nors remiantis Kantu jau buvo išplėtotos moralės ir teisės sampratos, kurios nebetarnauja uždaviniui vien teisinti valdžias monopolizuojančių valstybių suverenitetą, Foucault šia tema nepasako nė žodžio. Tačiau vos tik pamėginama iš prieš drausminamąją valdžią nukreiptų negailestingų kaltinimų išgauti implicitiškai taikomus kriterijus, susiduriama su žinomomis eksplicitiškai iš norminio kalbos žaidimo pašalintomis apibrėžtimis. Taip pat ir Foucault atrodo smerktinas asimetriškas

---

[22] *N. Fraser*, Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. – Praxis International, I, 1981, 183: „Kodėl kova vertesnė už paklusnumą? Kodėl viešpatavimui reikėtų priešintis? Tik pasitelkęs tam tikros rūšies norminimo idėjas, Foucault galėjo imtis atsakyti į šį klausimą. Tik pasitelkęs norminimo idėjas, jis galėjo mums teigti, kuo blogas šiuolaikinis jėgos/žinojimo režimas ir kodėl reikėtų jam priešintis.“

[23] *M. Foucault* (1978), 95.

santykis tarp valdžią turinčiųjų ir valdžiai paklusti verčiamųjų, kaip sudaiktinantis efektas valdžios technologijų, kurios pažeidžia kalbėti ir veikti gebančių subjektų fizinį integralumą. N. Fraseris pasiūlė interpretaciją, kuri, nors ir neparodo išeities iš šios dilemos, aiškina, iš kur yra kilęs istoriografijos, kuri yra deklaruojama kaip nevertybinė, kriptonormatyvizmas.[24]

Nietzsche's valios siekti galios samprata ir Bataille suverenumo samprata atviriau ar ne tiek atvirai įima estetinės modernybės patirties turinį. O Foucault savo valdžios sampratą perėmė iš empirinės tradicijos, nugvelbdamas jį iš to vienu metu ir baiminančio, ir žavinčio patirties potencialo, iš kurio sėmėsi jėgų estetinis avangardas nuo Baudelaire'o iki siurrealistų. Vis dėlto ir Foucault rankose „valdžios" sąvoka išlaiko grynai estetinį santykį su kūno suvokimu, su skausminga kankinamo kūno patirtimi. Šis veiksnys ima net apibūdinti valdžios formaciją, kuri biologinės valdžios pavadinimą gavo todėl, kad subtiliais mokslinės objektyvacijos būdais ir subjektyvybės sukurtomis tiesos technologijomis įsiveržia giliai į sudaiktintą kūną ir apima visą organizmą. Biologinė valdžia vadinama toji suvisuomeninimo forma, kuri pašalina visus savitumus ir būtybės gyvenimą apskritai paverčia suvaldinimo substratu. Norminio turinio kupina asimetrija, kurią Foucault regi glūdint valdžios kompleksuose, iš tikrųjų egzistuoja ne tarp valdžią turinčios valios ir priverstinio paklusnumo, o tarp valdžios procesų ir tų kūnų, kuriuos jie sutrina. Tai esti kūnas, kuris yra kankinamas ir padaromas suverenaus keršto arena, kuris muštru suskaidomas į mechaninių jėgų lauką ir kuriuo manipuliuojama, kuris yra humanitarinių mokslų suobjektinamas ir kontroliuojamas ir kartu stimuliuojamas ir apnuoginamas jo geidulingumas. Tai, kad Foucault valdžios sąvokoje išlieka estetinio turinio liekanų, yra susiję su vitaline, gyvenimo filosofija grindžiama kūno savęs pa-

[24] Apie tai kalbama rankraštyje, pavadintame „Foucault's Body-Language: A Posthumanistic Political Rhetoric?" (1982). [Paskelbtas žurnale „Salmagundi", LXI, 1983, 55–70. – Vert. past.]

tyrimo interpretacija. Pirmąją veikalo „Seksualumo istorija" knygą Foucault baigia neįprastu teiginiu: „Taip pat dera mums pagalvoti apie tai, kad vieną dieną galbūt kitoje kūno ir jo teikiamų malonumų sistemoje taps nebeaišku, kaip ... pavyko pajungti mus šiai atšiauriai sekso monarchijai."[25] Šita *kita* kūno ir jo teikiamų malonumų sistema, apie kurią tuo tarpu – kartu su Bataille – galime tik svajoti, būtų vėlgi ne valdžios ekonomija, o postmodernistinė teorija, kuri dabar irgi duotų ataskaitą apie visada implicitiškai naudojamus kritikos kriterijus. Iki tol priešinimasis jei ne savo pasiteisinimą, tai bent savo motyvaciją gali imti vien iš kūno kalbos signalų, tos neverbalizuojamos kankinamo kūno kalbos, kuri atsisako būti likviduota diskurse.[26]

Foucault šitos interpretacijos, kuri akivaizdžiai atsispindi kai kuriuose ryškesniuose jo gestuose, žinoma, negali savintis. Priešingu atveju, kaip ir Bataille, jis turėtų suteikti proto kitybei tą statusą, kurį nuo to laiko, kai pasirodė jo veikalas „Beprotybė ir visuomenė", gana pagrįstai neigia. Jis kratosi natūralistinės metafizikos, kelia į padanges prediskursyviems referentams priešingą valdžią: „Tai, ką Jūs vadinate 'natūralizmu', – teigia jis 1977 m. atsakydamas į Bernard'o-Henri Lévy klausimą, – yra ne kas kita, kaip idėja, pasak kurios už valdžios, už jos prievartų ir pinklių reikia vėl atrasti pačius daiktus jų pirminiame vitalume: už prieglobsčio mūrų įžvelgti beprotybės spontaniškumą, už bausmių sistemos regėti vaisingą nusižengimų nerimastį, už seksualinio draudimo – geismo tyrumą."[27]

---

[25] *M. Foucault* (1977), 190. – Čia cit. iš: *M. Foucault*, Seksualumo istorija. Iš prancūzų k. vertė Nijolė Kašelionienė ir Renata Padalevičiūtė, V.: Vaga, 1999, 123. (Toliau cituojant trumpinama: SI.)

[26] Šią alternatyvą išplėtoja kinikas P. Sloterdijkas, remdamasis nebyliomis ir ekspresyviomis kūno kalbos protesto formomis, veikale „Kritik der zynischen Vernunft", I, II, Frankfurt am Main, 1982. Paties Foucault tyrimai, tiesa, ėjo kita kryptimi. Plg. ir P. Sloterdijko baigiamąjį žodį H. L. Dreyfuso ir P. Rabinowo veikalo „Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics" (Chicago, 1983), antrajam leidimui, 229 ir tt.

[27] *M. Foucault* (1978), 191.

Kadangi Foucault šios gyvenimo filosofijos nuostatos negali priimti, jis taip pat turi išvengti atsakymo į klausimą dėl savo kritikos norminių pagrindų.

IV

Foucault negali reikiamai išnagrinėti tų sunkių problemų, kurios kyla, kai į objektų sritį žvelgiama prasmės požiūriu savireferentiškai neigiant visuotinio galiojimo pretenzijas ir normų atžvilgiu teisinant kritiką. O reikšmės, galiojimo ir vertės kategorijos turi būti pašalintos ne tik metateoriniame, bet ir empiriniame lygmenyje, nes genealoginė istoriografija yra susijusi su objektų sritimi, kurioje valdžios teorija išnaikino visus komunikacinės, į gyvenamojo pasaulio kontekstus panardintos veiklos bruožus. Šitas pagrindinių sąvokų, kurios galėtų būti reikšmingos simbolinei ir išankstinei veiklos sistemų struktūrizacijai, išstūmimas empirinius tyrimus apkrauna problemomis, kurių Foucault šįkart specialiai nenagrinėja. Norėčiau atkreipti dėmesį į dvi klasikinėje sociologijoje garbingą istoriją turinčias problemas: į klausimą, kaip socialinė tvarka iš viso yra galima, ir koks yra individų ir visuomenės tarpusavio santykis.

Jei mes, kaip Foucault, pripažinsime tik įveikos procesų, kūno konfrontacijų, sąmoningesnės ar ne tokios sąmoningos veiklos kontekstų modelius, jei atmesime veiklos sričių pastangas stabilizuoti vertybes, normas ir tarpusavio supratimo procesus ir jei tiems visuomenės integracijos mechanizmams nepateiksime nė vieno iš žinomų sistemų ir mainų teorijos atitikmenų, tada vargu ar pavyks paaiškinti, kaip nuolat vykstančios vietinės kovos gali konsoliduotis į institucinę valdžią. Šitą problematiką energingai gvildeno Axelis Honneth'as. Foucault savo aprašymuose nujaučia esant institucijos bruožų turinčių drausminimų, valdžios praktikų, tiesos ir viešpatavimo technologijų tendencijų, bet jis negali paaiškinti, „kaip iš nepertraukiamos kovos socialinės būsenos gali būti kildinama kad ir itin mo-

mentiškai mąstoma agregatinė valdžios sandaros būsena“[28]. Panašių terminologijos sunkumų, kokių radosi dėl epochinio diskursų ir valdžios formacijų stabilizavimo, dar kelia reiškiniai, kuriuos Durkheimas pavadino „suinstitucintu individualizmu“.

Pripažinus vien valdžios įtvirtinimo modelį, atsiskleidžia ir jaunųjų kartų socializacijos vingrybių kupinų konfrontacijų paveikslas. Tačiau tada kalbėti ir veikti gebančių subjektų socializacija negali būti kartu suvokiama ir kaip individinimas, o vien tik kaip progresuojantis kūnų, gyvų substratų pajungimas valdžios technologijoms. Vis labiau individualizuojami lavinimo procesai, kurie visuomenėse su refleksyviomis virtusiomis tradicijomis ir itin abstrakčiomis veiklos normomis veržiasi į vis platesnius socialinius sluoksnius, yra reikalingi dirbtinio perinterpretavimo, kuris kompensuoja valdžios įtvirtinimo modelio kategorijų skurdumą. Valdžios teoretikas Foucault šiuo požiūriu susiduria su institucininku Gehlenu[29]; abiejose teorijose nėra socialinės integracijos mechanizmo, tokio kaip kalba (su jai būdinga kalbėtojų ir klausytojų propozicinių nusistatymų sampyna[30], kuri galėtų paaiškinti socializacijos individinimo efektą). Foucault, kaip ir Gehlenas, šį terminologijos trūkumą kompensuoja individualybės sąvoką visiškai apvalydamas nuo savideterminacijos ir savirealizacijos konotacijų ir apribodamas ją išorės dirgiklių kuriamu, visaip manipuliuojamų vaizdinių turinio pripildytu *vidaus* pasauliu.

Šį kartą keblumas kyla ne dėl to, kad neturima atitikmens žinomoms individo ir visuomenės santykio konstrukcijoms; klausimas veikiau yra, ar ne valdžios praktikų (arba institucijų žlugimo) sukeltas psichiškumo sureikšminimo modelis verčia subjektyvios laisvės didėjimą aprašyti padarant neatpažįstamą išplėstų ekspresyvaus savęs vaizdavimo ir autonomijos erdvių patirtį.

---

[28] *A. Honneth* (1985), 182.

[29] *A. Gehlen*, Die Seele im technischen Zeitalter, Hamburg, 1957.

[30] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1981, II, 92 ir tt.

Žinoma, tokios rūšies priekaištus Foucault galėtų atmesti kaip *petitio principii**. Ar jie neparemti tradicine abejone, kuri – kartu su humanitariniais mokslais, iš kurių ji kyla – seniai neteko prasmės? Į šį klausimą mes turėtume atsakyti neigiamai, jei tai, kas mūsų požiūriu atrodo kaip esminis trūkumas, turėtų poveikį ir empirinių tyrimų sumanymams bei jų įgyvendinimui ir atrankinių interpretacijų bei dalinių neapdairumų pagrindu būtų pasodintina už grotų. Norėčiau pateikti bent vieną kitą požiūrį, pagal kuriuos būtų įmanoma empirinės kritikos aspektu pažvelgti į Foucault šiuolaikinių baudimų ir seksualumo istoriją.

„Stebėti ir bausti" – tokia yra mokslinės bei racionalios baudžiamosios teisės ir moksliškai pagrįsto humaniško baudimo genealogijos nuostata. Tos viešpatavimo technologijos, kuriomis dabar reiškiasi drausminamoji valdžia, sudaro *bendrą* matricą „bausmei humanizuoti ir žmogui pažinti".[31] Racionalinti baudžiamąją teisę ir humanizuoti baudimo praktiką imta XVIII a. pabaigoje, retoriškai skelbiant reformų judėjimą, kuris bandė pateisinti savo normas teisės ir moralės sąvokomis. Foucault nori parodyti, kad po visu tuo slypi brutalus valdžios praktikų kitimas – šiuolaikinio valdžios režimo radimasis, „mechanizmų, kurie fiksuoja ir stebi individų kasdienę elgseną, jų tapatybę, veiklą, iš pažiūros nereikšmingus judesius, adaptavimas ir tobulinimas"[32]. Šį teiginį Foucault gali pailiustruoti įspūdingais pavyzdžiais, bet kaip apibendrinimas jis yra klaidingas. Jame glūdi mintis, kad iš šiuolaikinės baudimų praktikos nusižiūrėtas panoptizmas yra būdingas visai visuomenės moderninimo struktūrai. Taip apibendrintai Foucault gali teigti tik todėl, kad operuoja valdžios teorijos kategorijomis, kurios lieka svetimos norminėms teisės raidos struktūroms. Praktiniai moralės mokymosi

---

* „Pradmens (principo) reikalavimas" (loginė klaida, kai argumentuojama teiginiu, kurį patį dar reikia įrodyti).

[31] *M. Foucault* (1976), 34.

[32] *M. Foucault* (1976), 99.

procesai jam negali atrodyti nepanašūs į valdžios stiprinimo procesus. Šitas paprastinimas pereina kelias pakopas.

Iš pradžių norminius racionalios prigimtinės teisės kalbos žaidimus Foucault analizuoja remdamasis latentinėmis funkcijomis, kurias klasikinėje epochoje viešpatavimo diskursas atlieka absoliutinei valstybės galiai įtvirtinti ir realizuoti. Valdžią monopolizuojančios valstybės suverenitetas reiškiasi ir parodomosiomis bausmių taikymo formomis, kurias Foucault vaizdingai demonstruoja pasitelkęs kankinimo procedūras. *Paskui* iš tos pačios funkcinės perspektyvos jis aprašo klasikinio kalbos žaidimo tęsinius Švietimo reformų epochoje. Šitų tęsinių viršūnę sudaro, viena vertus, Kanto moralės ir teisės teorija, antra vertus, utilitarizmas. Įdomu, kad Foucault nesigilina į tą faktą, jog ir Kanto moralės ir teisės teorija, ir utilitarizmas savo ruožtu tarnauja revoliuciniam sukonstitutintos valstybės valdžios įtvirtinimui, vadinasi, politinei santvarkai, kuri ideologijos prasme keičiama iš kunigaikščių į liaudies suverenumą. Šią režimų rūšį atitinka kaip tik tos norminamosios bausmių taikymo formos, kurios sudaro tikrąją „stebėjimo ir baudimo" temą.

Kadangi vidinius teisės raidos aspektus Foucault eliminuoja, jis gali žengti *trečią*, lemiamą, žingsnį. Suverenioji klasikinės valdžios formacijos galia konstituojasi teisės ir įstatymo sąvokose, todėl norminis kalbos žaidimas negali tikti šiuolaikinei drausminamajai valdžiai, kuri paklūsta dar tik empirinėms, bent jau neteisinėms, vis moksliškiau klusniomis padarytų populiacijų elgsenų ir motyvų faktinio valdymo ir organizavimo sąvokoms: tai, „kad norminimo būdai vis labiau kolonizuoja įstatymo procesus, gali paaiškinti globalinį funkcionavimą to, ką aš vadinu visuomenės norminimu"[33]. Kaip rodo perėjimas nuo prigimtinės teisės teorijų prie pirmykščių visuomenių doktrinų[34], vis sunkiau kompleksinį šiuolaikinių visuomenių gyve-

[33] *M. Foucault* (1978), 94.

[34] *J. Habermas*, Artikel „Soziologie". – Evangelisches Staatslexikon, 1966, 210[8] ir tt.

nimo kontekstą apskritai konstruoti remiantis prigimtinės teisės kategorijomis. Tačiau ši aplinkybė, žinoma, negali pateisinti teorinio strateginio, daug padarinių turinčio sprendimo, jog šiuolaikinė valdžios formacija iš viso turi ignoruoti norminių struktūrų plėtotę. Kai tik Foucault užčiuopia drausminamosios valdžios įtvirtinimo gijas, jis pameta teisinės viešpatavimo praktikos organizacijos siūlą. Dėl tos priežasties kyla nepagrįstas įspūdis, tarsi pilietinė konstitucinė valstybė būtų funkcinė absoliutizmo laikų liekana.

Šitas beatodairiškas kultūros ir politikos išlyginimas tiesioginiuose prievartos vykdymo substratuose paaiškina akivaizdžias teksto spragas. Tai, kad šiuolaikinės baudžiamosios teisės istorija yra išskiriama iš teisinės valstybės raidos, dar galima motyvuoti techninėmis vaizdavimo priežastimis. Kur kas daugiau abejonių kelia apsiribojimas baudimo *praktikos* sistema. Kai tik Foucault pereina nuo klasikinės epochos prie šių laikų, jis visai nebekreipia dėmesio į baudimo ir baudžiamojo proceso *teisę*. Kitaip jis būtų turėjęs tiksliai teoriškai aptarti, kuo naudingas liberalumo ir teisėsaugos, valstybės teisės garantijų išplėtimas į šią sritį. Tačiau jo samprotavimai visai sumenksta dėl to, kad Foucault net iš baudimo praktikos istorijos išbraukia visus teisinio reguliavimo aspektus. Juk kalėjimuose, kaip ir klinikose, mokyklose bei kareivinėse, esti tie „ypatingi prievartos santykiai“, kuriuos palietė energingai progresuojantis teisinis valstybės reguliavimas – pats Foucault politiškai neliko tam abejingas.

Šitas selekciškumas nė kiek nemenkina susižavėjimą keliančio valdžios smulkmeniškumo demaskavimo. Tačiau atrankinio interpretavimo teorinis apibendrinimas kliudo Foucault pastebėti vieną tikrai paaiškinimo reikalingą reiškinį: kad išplėtotą socialinę rūpybą turinčiose Vakarų valstybėse teisinio reguliavimo struktūros dilemą sudaro pačios teisinės laisvių garantavimo priemonės, keliančios pavojų numatomų jomis naudotis subjektų laisvei. Laikydamasis savųjų valdžios teorijos prielaidų, Foucault taip supaprastino visuomenės modernizavimo

kompleksiškumą, kad visai nepastebi nerimą keliančių to proceso paradoksų.

Ta pati tendencija išlyginti dviprasmius reiškinius matyti Foucault naujųjų laikų seksualumo istorijoje. Šitas išlyginimas liečia refleksyvia pasidariusios dvasinės prigimties centrinę sritį, t. y. ankstyvojo romantizmo prasme gebančią save išreikšti dvasinę subjektyvybę. Išlyginama problemiška ilgalaikio demaskavimo technikų ir prižiūrėjimo strategijų lydimo sudvasinimo ir individuacijos proceso, kuriančio naujas išsižadėjimo ir norminimo zonas, struktūra. Herbertas Marcuse šiuolaikinius kontroliuojamo, socialiai reguliuojamo, kartu sukomercinto ir valdomo seksualinio išlaisvinimo reiškinius aiškino kaip „represinę desublimaciją". Šita analizė išlaisvinamosios desublimacijos perspektyvą laiko atvirą. Foucault remiasi visai panašiais dekvalifikuoto, tarsi iki valdomos srities nužeminto, erotikos netekusio seksualumo reiškiniais, bet kaip tik čia jis regi tikslą – atskleistą seksualinio išlaisvinimo paslaptį. Už tariamo išlaisvinimo pasislepia valdžia, kuri savo vaisingumą plėtoja pasalūniškai indukuota prisipažinimo prievarta ir vuajerizmu. „Seksualumas" Foucault yra tas pats, kas diskurso ir valdžios formacija, suaktualinanti nekaltą teisingumo reikalavimą saviems, netiesiogiai prieinamiems jauduliams, instinktams ir išgyvenimams ir nepastebimai stimuliuojanti kūnus, intensyvinanti geidulius ir kurianti dvasios energijas. Nuo XVIII a. pabaigos apie onanizmu užsiiminėjančius vaikus, isteriškas moteris, lytinius iškrypėlius, vaikus gimdančias poras pradeda trauktis tiesos technikų tinklas – tai vis tos vietos, kuriose pilna tykojančių pedagogų, gydytojų, psichologų, teisėjų, šeimos planuotojų ir kitų specialistų.

Būtų galima pasitelkti ne vieną pavyzdį ir parodyti, kaip Foucault supaprastina itin sudėtingą ir vis problemiškesnį vidinės raidos procesą, traktuodamas jį kaip tiesinį. Šiuo atveju mus domina pirmiausia savotiškas pašalinimas visų tų aspektų, tarp kurių subjektyvios prigimties erotinimas ir dvasinimas vis dėlto žymėjo ir tam tikrą naudą laisvei bei reiškimosi galimy-

bėms. C. Honeggeris įspėja, kad dabartiniai represinės desublimacijos reiškiniai nebūtų vėl iš naujo projektuojami į istoriją, o buvusios represijos dar kartą išstumiamos: „Ne per seniausiai čia priklausė skaistybės reikalavimai moterims, frigidiškų moterų skaičiaus didinimas, vyrų dvilypė moralė, kitokios seksualinės pakraipos žmonių smerkimas ir visi tie intymaus gyvenimo žeminimai, apie kuriuos Freudas girdėdavo savo priimamajame.“[35] Freudo instinktų slopinimo ir išlaisvinimo modeliui prieštaraujantys Foucault teiginiai apie tų instinktų įsisąmoninimą nelabai įtikimi; jie remiasi tik ta aplinkybe, kad laisvės, kaip modernybės principo, neįmanoma reikiamai mąstyti subjektinės filosofijos sąvokomis.

Visi mėginimai savideterminaciją ir savirealizaciją, t. y. laisvę moralės ir estetikos prasme, suvokti subjektinės filosofijos priemonėmis nuolat susiduria su ironiška apgręžtimi to, kas turima galvoje. Represija savo atžvilgiu yra išvirkščioji į subjekto–objekto santykius įspraustos autonomijos pusė; o patybės netektis – ir narciziška netekties baimė – yra išvirkščias į tas savokas įimtas ekspresyvumas. Tai, kad moralinis subjektas pats turi pasidaryti objektu, kad ekspresyvusis subjektas pats savaime turi pasiduoti arba iš baimės įsikūnyti objekte užsisklęsti savyje, neatitinka laisvės ir išlaisvinimo intuicijos – tai tik atskleidžia subjektinės filosofijos mąstymo šabloniškumą. Tačiau kartu su subjektu ir objektu Foucault išmeta už borto ir tą intuiciją, kuri vieną kartą turėjo būti konceptualizuota „subjektyvybės“ sąvokoje. Aiškus daiktas, kad kol imame domėn tik subjektus, kurie vaizduoja objektus ir juos tvarko, kurie įsikūnija objektuose arba gali nustatyti santykį su savimi kaip objektais, tol socializacijos neįmanoma suvokti kaip individuacijos ir naujųjų laikų seksualumo istoriją aprašyti *taip pat*, laikantis požiūrio, kad subjektyviosios prigimties sudvasinimas atveria individuacijos galimybę. Pasitelkęs subjektinę filosofiją, Foucault

[35] *C. Honegger*, Überlegungen zu Michel Foucaults Entwurf einer Geschichte der Sexualität, Manuskript, Frankfurt am Main, 1982, 20.

išnaikina ir tas problemas, kurios ją sužlugdė. Vietoj individuacinės socializacijos, kuri lieka nesuvokta, Foucault įveda sąvoką *parceliacinis suvaldinimas*, kuri neprilygsta dviprasmiams modernybės reiškiniams. Šiuo požiūriu socializuoti individai gali būti suvokiami tik kaip egzemplioriai, kaip sustandartinti diskurso formacijos produktai – kaip štampuoti pavieniai atvejai. Gehlenas taip mąstė dėl priešingų motyvų, bet, žvelgdamas iš panašios teorinės perspektyvos, to ir neslėpė: „Asmenybė – tai *vieno* atvejo institucija.“[36]

---

[36] *A. Gehlen* (1957), 118.

XI. KOMUNIKACINIS, ARBA Į SUBJEKTĄ ATGRĘŽTAS, PROTAS – KITA IŠEITIS IŠ SUBJEKTINĖS FILOSOFIJOS

I

Valdžios teorijos aporijos palieka pėdsakus kai kuriose genealoginės istoriografijos interpretacijose, nesvarbu, ar būtų kalbama apie šiuolaikinę baudžiamąją praktiką, ar naujųjų laikų seksualumą. Neišspręstas metodologines problemas atspindi empiriniai trūkumai. Tiesa, Foucault aiškiai kritikavo subjektinei filosofijai būdingą humanitarinių mokslų šališkumą: pastarieji sprunka nuo prieštaringo save pažįstančio subjekto savęs aiškinimo aporetikos ir dar labiau susipainioja save sudaiktinančiame scientizme. Tačiau savo paties požiūrio aporijų Foucault neapgalvojo taip gerai, kad būtų galėjęs numatyti, jog jo paties valdžios teoriją ištiks panašus likimas. Jo teorija kiek įmanydama stengiasi pranokti anuos pseudomokslus ir būti nepaprastai objektyvi, tačiau dar beviltiškiau įkliūva į prezentistinės istoriografijos spąstus, istoriografijos, kuri nori nenori verčiama pripažinti savo reliatyvistinį pobūdį ir nieko negali pasakyti apie savo norminius pagrindus. Humanitarinių mokslų savivaldiškumo objektyvizmą čia atitinka savęs pamiršimo subjektyvizmas. Prezentizmas, reliatyvizmas ir kriptonormatyvizmas – štai tie padariniai, kurie pamatinėje valdžios sąvokoje mėgina išlaikyti trans-

cendentalinį produktyvumo bruožą ir iš jos vis dėlto pašalinti bet kokį subjektyvumą. Šita valdžios sąvoka neatleidžia genealogo nuo prieštaringų pasiaiškinimų būtinybės.

Tad būtų ne pro šalį dar kartą grįžti prie humanitarinių mokslų demaskavimo remiantis proto kritika idėjos, bet šį kartą turint galvoje vieną faktą, kurį Nietzsche's sekėjai atkakliai ignoruoja. Jie nemato, kad jau tas filosofinis kontradiskursas, kuris iš pat pradžių glūdi nuo Kanto prasidedančiame modernybės filosofiniame diskurse, subjektyvumui, kaip modernybės principui, atidaro atsakomąją sąskaitą.[1] Pagrindines subjektinės filosofijos aporijas, kurias Foucault įžvalgiai nustato paskutiniame „Daiktų tvarkos" skyriuje, jau vieną kartą panašiu būdu yra nagrinėję Schilleris, Fichte, Schellingas ir Hegelis. Suprantama, kad šių tyrėjų siūlomi sprendimai skiriasi. Bet kadangi dabar valdžios teorija iš tos aporiškos situacijos irgi nenurodo išeities, būtų tikslinga modernybės filosofinio diskurso keliu grįžti iki jo ištakų ir kryžkelėse dar kartą patikrinti tas kryptis, kuriomis buvo nueita. Tokį tikslą kėlėme savo paskaitoms. Tikriausiai prisimenate, kad pažymėjau vietas, kur jaunasis Hegelis, jaunasis Marxas, paskui „Būties ir laiko" periodo Heideggeris ir Derrida, diskutuodamas su Husserliu, buvo susidūrę su alternatyvomis, kurių jie *ne*pasirinko.

Hegelis ir Marxas, matyt, būtų stengęsi dorovinės visuotinybės intuicijos nebedėti į pažįstančių ir veikiančių subjektų savireferencijos horizontą, o aiškinti ją remdamiesi neprievartinio valios formavimo modeliu kooperacijos prievartą patiriančioje komunikacinėje bendruomenėje; Heideggeris ir Derrida būtų stengęsi prasmę kuriančius pasaulio aiškinimo horizontus priskirti ne herojiškai save projektuojančiai egzistencijai arba mįslingam struktūrizacijos vyksmui, o komunikacijos pagrindu sustruktūrintiems gyvenamiesiems pasauliams, atsigaminantiems

[1] Plg. keistoką paskaitą, kurią Foucault skaitė 1983 m. pradžioje apie Kanto „Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", išspausdintą Magazine Litteraire, Mai, 1983.

per į savitarpio supratimą orientuotos veiklos konkrečią terpę. Minėtose vietose jau mėginau teigti, kad objektų pažinimo paradigmą turi pakeisti kalbėti ir veikti gebančių subjektų savitarpio supratimo paradigma. Hegelis ir Marxas tokios paradigmų kaitos neįvykdė, o Heideggeris ir Derrida, mėgindami aplenkti subjektyvybės metafiziką, vis dėlto neperžengė kilmės filosofijos intencijos ribų. Taip pat ir Foucault, pateikęs trejopą į save atgręžto subjekto aporinio sudvejinimo prievartos analizę, pasuko į valdžios teoriją, kuri pasirodė esanti akligatvis. Foucault, kaip Heideggeris bei Derrida, nueina abstraktaus šio subjekto neigimo keliu, trumpai drūtai paskelbdamas „žmogų" negzistuojančiu. Tačiau jis nebemėgina, kaip anie, prarastos daiktų tvarkos, kuri metafiziškai izoliuotą ir struktūriškai perkrautą subjektą bergždžiai nori atnaujinti paties subjekto jėgomis, kompensuoti sulaikintomis kilmės galiomis. Suprantama, kad transcendentalinė-istorinė „valdžia", vienintelė konstanta tame įveikiančių ir įveiktų diskursų bangavime, galų gale pasirodo tik kaip senstelėjusių gyvenimo filosofijų „gyvenimo" atitikmuo. Tvirtesnio sprendimo perspektyva atsiveria tuo atveju, jei atsisakome sentimentalokos prielaidos apie metafizinį buveinės nebuvimą ir jei karštligišką blaškymąsi tarp transcendentalinio ir empirinio požiūrių, tarp radikalios autorefleksijos ir išankstinio nenumanomumo, kurio refleksyviai nepasivysi, tarp save pačią kuriančios rūšies vaisingumo ir pirmykščio prado, pirmesnio už bet kokį vaisingumą – taigi jei mes anų sudvejinimų žaismą suprantame kaip tai, kas jis yra, – kaip išsisėmimo simptomą. Subjektinės filosofijos paradigma yra išsemta. Taip susiklosčius aplinkybėms, pereinant prie savitarpio supratimo paradigmos turi išnykti išsisėmimo simptomai.

Jei akimirką įsivaizduosime galiojant į savitarpio supratimą orientuotos veiklos modelį, kurio teoriją išplėtojau kitame veikale[2],

[2] Apie komunikacinės veiklos sąvoką žr.: *J. Habermas*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1984.

ana objektyvacijos nuostata, pagal kurią pažįstantysis subjektas orientuojasi į save patį lygiai taip pat, kaip į egzistencijas pasaulyje, nebelaikytina *privilegijuota*. Kur kas esmingesnė savitarpio supratimo paradigmoje yra sąveikos dalyvių, derinančių savo veiklos planus tarpusavio susitarimu, performacinė nuostata. Kai *ego* atlieka kokį nors kalbos aktą, o *alter** išreiškia savo požiūrį jo atžvilgiu, abu sueina į tarpusavio santykį. Pastarasis sudaro ištisą kalbėtojų, klausytojų ir esančių, bet tiesiogiai pokalbyje nedalyvaujančių asmenų tarpusavyje susipynusių perspektyvų sistemą. Gramatikos lygmenyje šitą sistemą atitinka asmeninių įvardžių sistema. Tas, kuris šitą sistemą yra išmokęs, žino, kaip performacijos situacijoje atitinkamai perimti pirmojo, antrojo ir trečiojo asmenų perspektyvas ir jas transformuoti vieną į kitą.

Šitoji kalba perteiktos sąveikos dalyvių pozicija suteikia galimybę *kitokiam* subjekto santykiui su pačiu savimi, negu vien ta objektyvacijos pozicija, kurią užima egzistencijų pasaulyje atžvilgiu koks nors stebėtojas. Tas transcendentalinis-empirinis santykio su savimi sudvejinimas yra neišvengiamas tol, kol stebėtojo perspektyvai nėra alternatyvos: tiktai tada subjektas turi žiūrėti į save kaip į užvaldantį pasaulį vis-à-vis arba kaip pasaulyje pasitaikančią egzistenciją. Tarpininkauti tarp transcendentalinio Aš išorinio ir empirinio Aš vidinio pasaulio pozicijų neįmanoma. Šita alternatyva dingsta, kai tik viršų paima kalbos sukurtas tarpsubjektyvumas. Tada *ego* yra tarpasmeniniame santykyje, kuris jam leidžia, kaip sąveikos dalyviui, iš *alter* perspektyvos nustatyti santykį su pačiu savimi. Kaip tik iš dalyvio perspektyvos atliekama refleksija išvengia anos objektyvacijos rūšies, kuri iš refleksyviai atkreiptos stebėtojo perspektyvos yra neišvengiama. Žvelgiant trečiojo asmens akimis, nesvarbu, ar žvilgsnis nukreiptas į išorę, ar į vidų, viskas sustingsta kaip objektai. Pirmasis asmuo, kuris performacijos pozicijoje antrojo asmens požiūriu atsigręžia į save, gali ką tik atliktus aktus *su-*

* Antras, kitas (lot.).

prasti kaip paties atliktus. Tokia atkartojamoji visuomet naudojamo žinojimo rekonstrukcija užima refleksyviai suobjektinto žinojimo, vadinasi, savimonės, vietą.

Tai, kas anksčiau įėjo į transcendentalinės filosofijos sritį, t. y. intuityvi savimonės analizė, dabar įsiterpia į rekonstrukcijos mokslų ratą, mokslų, kurie iš diskursų ir sąveikų dalyvių perspektyvos mėgina eksplikuoti ikiteorinių taisyklių apie kompetentingai kalbančius, veikiančius ir pažįstančius subjektus žinojimą, pasitelkdami nusisekusių ar iškraipytų pasisakymų analizę. Kadangi tokie rekonstrukcijos bandymai yra nukreipti nebe į inteligibilumo karalystę anapus reiškinių, o į iš tikrųjų taikomų taisyklių žinojimą, kuris atsispindi taisyklingai generuojamuose teiginiuose, atkrinta reikmė ontologiškai skirti tai, kas transcendentalu ir kas empiriška. Kaip rodo puikus Jeano Piaget genetinio struktūralizmo pavyzdys, rekonstrukcines ir empirines prielaidas nesunku sudėti į vieną ir tą pačią teoriją.[3] Tokiu būdu išblėsta nepaliaujamo blaškymosi tarp dviejų vienodai neišvengiamų ir nesuderinamų savęs aiškinimo aspektų žavesys. Todėl, norint panaikinti prarają tarp to, kas transcendentalu ir kas empiriška, nebereikalingos jokios mišrios teorijos.

Tas pats pasakytina ir apie santykio su savimi sudvejinimą įsąmoninimo to, kas nesąmoninga, matmenyje. Čia, anot Foucault, subjektinės filosofijos mąstymas blaškosi tarp herojiškų pastangų būtį savaime refleksiškai paversti būtimi sau ir neskaidraus fono, atkakliai vengiančio savimonės permatomumo, nepripažinimo. Taip pat ir šiedu savęs aiškinimo aspektai nustoja buvę nesuvienijami, jei pereiname prie tarpusavio supratimo paradigmos. Kai kalbėtojas ir klausytojas ką nors aiškinasi akis į akį, jie veikia bendro gyvenamojo pasaulio horizonte; tas bendras gyvenamasis pasaulis pokalbio dalyviams lieka už nugaros kaip intuityviai žinomas, neproblemiškas ir nedalomas holistinis fonas.

---

[3] *J. Habermas*, Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften. – *J. Habermas*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main, 1983, 29 ir tt.

Kalbėjimo situacija atitinkamos temos atžvilgiu yra iškarpa iš gyvenamojo pasaulio, kuris savitarpio supratimo procesams teikia *kontekstą* ir *išteklius*. Gyvenamasis pasaulis sudaro horizontą ir kartu siūlo kultūros savaime suprantamybių atsargų, iš kurių komunikacijos partneriai savo interpretacijų pastangoms ima susitarimui reikalingus reikšmių pavyzdžius. Prie gyvenamojo pasaulio komponentų priklauso ir vertybių pagrindu integruotų grupių solidarumai, ir susocialintų individų kompetencijos – kaip įprastinės kultūra pagrįstos prielaidos.

Kad galėtume generuoti vienokius ar kitokius teiginius, turime, be abejo, keisti perspektyvas: gyvenamąjį pasaulį galime suprasti tik pasižiūrėję į jį *a tergo**. Iš priekinės tarpusavio supratimo siekiančių subjektų perspektyvos gyvenamasis pasaulis, kuris visuomet yra tik „pridėtinė duotybė“, aiškinimosi metu privalo trauktis. Kaip visuotinybė, sudaranti sąlygas grupių ir individų tapatybėms bei biografijų projektams, jis dalyvauja tik prerefleksyviai. Tiesa, iš dalyvių perspektyvos galima rekonstruoti praktiškai pasitelktą, teiginiuose sedimentuotą taisyklių žinojimą, bet ne besitraukiantį kontekstą ir apskritai už nugaros liekančius gyvenamojo pasaulio išteklius. Kad komunikacinę veiklą galėtume laikyti terpe, per kurią gyvenamasis pasaulis išvis reprodukuojasi, reikia *teoriškai konstituotos* perspektyvos. Taip pat ir šiuo požiūriu galimi, žinoma, vien formalūs pragmatiški teiginiai apie apskritai gyvenamojo pasaulio struktūras, tačiau ne tam tikrus gyvenamus pasaulius, kaip konkrečias istorines raiškas. Aišku, interakcijų dalyviai tada funkcionuoja nebe kaip iniciatoriai, įveikiantys situacijas apskaičiuojama veikla, o kaip *produktai*: tradicijų, kuriose gyvena, solidarių grupių, kurioms priklauso, ir socializacijos procesų, kuriuose išauga. Tad galime pasakyti, kad gyvenamasis pasaulis reprodukuoja save tokiu mastu, kokiu yra atliekamos šios trys aktorių perspektyvą peržengiančios funkcijos: kultūros tradicijų tęsimas, normų ir verčių pagrindu vykstanti grupių integracija ir būsimųjų kartų

* Pažodžiui: iš užpakalio, t. y. iš kitos pusės (lot.).

socializacija. Tai, kas šitaip patenka į akiratį, yra komunikacijos sustruktūrinti gyvenamieji pasauliai *apskritai*.

Kai norima įsivaizduoti pavienės biografijos arba tam tikros gyvensenos visuotinybę, reikia grįžti prie dalyvių perspektyvos, atsisakyti racionalios rekonstrukcijos ketinimų ir pasukti gryno istorizmo keliu. Naracijos priemones galima, reikalui esant, komponuoti kaip dialogo tipo savikritiką, kurios modeliu gali būti analitinis gydytojo ir ligonio pokalbis. Šita savikritika, siekianti panaikinti tariamą nesąmoningai motyvuotų suvokimo ribų ir veiklos prievartų natūralumą, t. y. tariamą aprioriškumą, yra susijusi su naracine suaktualintos biografijos arba gyvensenos visuma. Analitinis hipostazavimų, savo sukurtos objektyvios regimybės naikinimas remiasi refleksijos patirtimi, kurios išlaisvinimo jėga stoja prieš *pavienes* iliuzijas: ta jėga negali padaryti krištolinės, sakysim, kokio nors individo biografijos ar kolektyvo gyvensenos *visumos*.

Abu autorefleksijos įpėdiniai, kurie peržengia sąmonės filosofijos ribas, turi skirtingus tikslus ir užmojus. *Racionalioji rekonstrukcija* paklūsta įsąmoninimo programai, tačiau stoja prieš anonimines taisyklių sistemas ir neatsižvelgia į visuotinybes. *Metodiškai atlikta savikritika* skirta visuotinybėms, bet aišku, kad ji niekados negalės iki galo atskleisti to, kas gyvenamojo pasaulio fone yra implicitiška, prepredikatyvu, neaktualu.[4] Kaip rodo komunikacijos teorijos požiūriu aiškinamos psichoanalizės pavyzdys[5], abi procedūras, rekonstrukciją ir savikritiką, galima sujungti į vieną ir tą pačią teoriją. Taip pat nėra nesujungiami ir abu pažįstančiojo subjekto savęs aiškinimo aspektai; ir šiuo požiūriu mišrios teorijos, prievarta šalinančios prieštaravimus, yra nereikalingos.

Panašūs dalykai pasakytini ir apie trečią subjekto, kaip iš prigimties kūrybingo ir nuo savo prigimties atitolinto akto-

---

[4] Plg. *J. Habermas* (1973), 411 ir tt.; *H. Dahmer*, Libido und Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1982, 8 ir tt.

[5] *J. Habermas*, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. – *J. Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main, 1982, 331 ir tt.

riaus, sudvejinimą. Jei formaliai pragmatiškai išplėtotą gyvenamojo pasaulio sąvoką norima padaryti naudingą socialinės teorijos tikslams, ją reikia paversti empirijai tinkama samprata ir kartu su savireguliacijos sistemos samprata įterpti į dviejų pakopų visuomenės sąvoką. Be to, reikia kruopščiai atskirti logines ir dinamines raidos problemas, kad metodiškai nebūtų suplakamos ir teisingai viena su kita siejamos socialinė funkcija ir istorija. Galiausiai socialinė teorija turi neprarasti savo pačios atsiradimo konteksto ir savo vietos mūsų dabarties kontekste suvokties; taip pat ir pagrindinės bendrosios sąvokos turi turėti laiko branduolį.[6] Jei tomis operacijomis pavyksta išvairuoti tarp absoliutizmo Scilės ir reliatyvizmo Charibdės[7], nekyla alternatyvos tarp dviejų koncepcijų: pasaulio istorijos, kaip savęs generavimo (nesvarbu, dvasios ar rūšies) proceso, ir nenumanomo likimo, kuris dėl netekties neigiamybės padaro jaučiamą prarastos kilmės galią.

Į šitas sudėtingas sąsajas negaliu čia gilintis. Norėjau tik priminti, kaip paradigmų keitimas gali paversti beprasmėmis tas dilemas, kuriomis remdamasis Foucault aiškina pragaištingą be galo mokslui atsidavusios ir pseudomokslams į nagus pakliūvančios subjektyvybės dinamiką. Paradigmos pakeitimas iš į subjektą sutelkto proto į komunikacinį gali padrąsinti dar kartą imtis jau iš pat pradžių modernybėje glūdinčio kontradiskurso. Kadangi Nietzsche's radikalios proto kritikos negalima kaip reikiant pritaikyti nei metafizikos kritikai, nei valdžios teorijai, esame priversti iš subjektinės filosofijos ieškoti *kitos* išeities. Galbūt čia galima atsižvelgti į su savimi konfrontuojančios modernybės savikritikos motyvus kitų prielaidų sąlygomis taip, kad patenkintume nuo Nietzsche's laikų užkrečiamus skuboto atsisveikinimo su modernybe motyvus. Turi pasidaryti aišku, kad komunikaciniame prote grynojo proto purizmas nebeatgis.

---

[6] Plg. *J. Habermas* (1981), II, 589 ir tt.

[7] *R. J. Bernstein*, Beyond Objectivism and Relativism, Philadelphia, 1983.

II

Per pastarąjį dešimtmetį radikali proto kritika virto kone mada. Tačiau išsiskiria – tiek tema, tiek jos realizavimu – vienas tyrimas, kurį atliko Hartmutas ir Gernotas Böhme's: Kanto darbų ir biografijos pagrindu jie ėmėsi Foucault temos apie šiuolaikinės žinojimo formos atsiradimą. Mokslinės į kultūros ir socialinę istoriją išplėstos istoriografijos stiliumi autoriai nagrinėja, kas vyksta, taip sakant, už grynojo ir praktinio proto nugaros. Tikruosius proto kritikos motyvus jie mėgina atskleisti per ginčus su vaiduoklių regėtoju Swedenborgu, kuriame Kantas neva atpažįsta naktinį brolį dvynį, atstumtą savo paties priešingybę. Šiuos motyvus autoriai gvildena nueidami iki pat asmeninių dalykų, iki su lytiškumu, kūniškumu, fantastika visiškai nesusijusios, tarsi abstrakčios hipochondriškos, įnoringos, nejudrios mokslininko gyvensenos. Psichoistoriškai jie atskleidžia mums „proto kainą". Šituos išlaidų ir naudos skaičiavimus jie atlieka itin ramiai pateikdami psichoanalitinius argumentus ir pagrįsdami juos istorinėmis datomis, tačiau, žinoma, negalėdami nurodyti vietos, kur tie argumentai ir datos galėtų turėti tam tikrą reikšmę – jei aptariamoji tezė išvis yra teisinga.

Kantas protą kritikavo iš paties proto perspektyvos, t. y. vien diskursine proto savęs apribojimo forma. Tad jei reikia paaiškinti šito save patį ribojančio, metafiziškumą išskiriančio proto apribų susidarymą, yra reikalingas toks šias ribas peržengiantis proto horizontas, kuriame transcenduojantis diskursas, atidarantis sąskaitą, galėtų judėti. Dar kartą radikalinama proto kritika turėtų postuluoti platesnio masto, *komprehensinį*, protą. Tačiau broliai Böhme's nenori varyti velnio pasitelkę Belzebubą; kartu su Foucault perėjime nuo išimtinio (Kanto prasme) proto prie komprehensinio jie įžvelgia veikiau tik „išskyrimo galios tipo papildymą persmelkimo galios tipu"[8]. Jei autoriai

[8] *H. Böhme, G. Böhme*, Das Andere der Vernunft, Frankfurt am Main, 1983, 326.

būtų nuoseklūs, jų pačių tyrimas proto kitybėje turėtų užimti protui tiesiog heterogenišką poziciją. Tačiau ką reiškia būti nuosekliems tokioje vietoje, kuri protingam kalbėjimui *a priori* neprieinama? Taigi šitame tekste nuo Nietzsche's laikų nuolat besikartojantys paradoksai nepalieka jokių ryškesnių nerimo pėdsakų. Metodologinis priešiškumas protui, matyt, yra susijęs su ta istorine nekaltybe, su kuria tokio tipo tyrimai šiais laikais klaidžioja niekieno žemėje tarp argumentacijos, pasakojimo ir fikcijos.[9] Naujoji proto kritika išstumia tą bemaž dviejų šimtų metų senumo, pačioje modernybėje glūdintį kontradiskursą, kurį šiomis paskaitomis norėjau priminti.

Šitas diskursas prasidėjo Kanto filosofija, kaip nesąmoninga naujosios epochos išraiška, ir siekė atskleisti pačiam Švietimui būdingus bukaprotiškumus. Šituo kontradiskursu, nors ir būdama jame, naujoji proto kritika neigia nenutrūkstamumą: „Nebedera kalbėti apie modernybės projekto užbaigimą (Habermasas), reikia kalbėti apie jo peržiūrėjimą. Taip pat ir Švietimas liko ne neužbaigtas, o neapšviestas."[10] Tačiau ketinimas peržiūrėti Švietimą, kuris naudojosi paties Švietimo priemonėmis, nuo pat pirmos dienos suvienijo Kanto kritikus – Schillerį su Schlegeliu, Fichte'ę su Tiubingeno seminaristais. Skaitome toliau: „Kanto filosofija buvo sumanyta kaip ribų brėžimas. Bet nieko nesakoma apie tai, kad ribų brėžimas – tai dinamikos procesas, kad protas atsitraukdamas atsistojo ant tvirto pagrindo ir apleido kitas sritis, kad brėžti ribas – reiškia viena apriboti, o kita išskirti." Savo pirmosiose paskaitose minėjome, kaip Hegelis su Schellingu ir Hölderlinu refleksinės filosofijos ribojimus, tikėjimo ir žinojimo, begalybės ir baigtybės priešpriešinimą, dvasios ir gamtos, proto ir juslumo, pareigos ir polinkio atskyrimą jautė kaip lygiai tokią pat provokacijų daugybę ir kaip jie ėjo šito subjektyviai proto išpūsto dvasios ir gam-

[9] Plg. poskyrio „Ekskursas į filosofijos ir literatūros žanrų skirtumo išlyginimą" su Derrida susijusias vietas, 212 ir tt.
[10] *H. Böhme, G. Böhme* (1983), 11.

tos susvetimėjimo pėdsakais iki pat politinės ir privačios kasdienybės sugriautos dorovės „teigiamybių". Juk kaip tik todėl, kad iš žmonių gyvenimo nyksta susitaikymo galia, Hegelis įžvelgė objektyvų filosofijos reikalingumo pagrindą. Žinoma, brėždamas į subjektą atgręžto proto ribas, jis interpretavo tai ne kaip išskyrimo, o kaip susvetimėjimo procesą ir iš filosofijos reikalavo subjektyvų protą ir jo kitybę mąstyti kaip *savyje suvokiamą* visuotinybę. Prieš visa tai yra nukreiptas kalbamųjų autorių nepasitikėjimas, kai jie toliau rašo: „Tačiau kas yra protas, lieka neaišku tol, kol nėra kartu mąstoma jo (nepanaikinama) kitybė. Nes protas gali klysti dėl paties savęs, laikyti save visuma (Hegelis), arba turėti pretenzijų viską apimti."

Lygiai tokį pat priekaištą savo mokytojui kadaise buvo pareiškę jaunesnieji hegelininkai. Absoliutinei dvasiai jie buvo iškėlę bylą, kurioje reikalavo atkurti proto kitybės, jo pirmtakės, teises. Iš šito desublimacijos proceso kilo *situacinio proto* sąvoka; savo santykį su laiko istoriškumu, gamtos faktiškumu, dvasios subjektyvumu ir visuomenės materialumu situacinis protas apibūdina ne įėmimu ir išskyrimu, o baigtinėmis, „ne paties pasirinktomis" sąlygomis esmės jėgų įsivaizdavimo ir ugdymo vykdoma praktika. Visuomenė įsivaizduojama kaip proto įsikūnijimo istorinio laiko matmenyje praktika: subjektyviąją reikmių kupinų individų dvasią su darbe objektyvuojama prigimtimi ji realizuoja aplinkinės – kosminės – gamtos horizonte. Šita socialinė praktika yra ta vieta, kurioje nuo istorinės situacijos priklausantis, materialiai įkūnytas, prieš gamtą stojantis protas atlieka konkretų tarpininko vaidmenį savo kitybės atžvilgiu. Ar ši tarpininko praktika pasiseka, priklauso nuo pačios praktikos vidaus konsistencijos, susvetimėjimo laipsnio ir socialiai suinstitucinto gyvenimo konteksto sutaikomumo. Tai, ką Schilleris ir Hegelis vadino egoizmo arba susvetimintos dorovės visuotinybės sistema, Marxo filosofijoje virsta socialine klasine visuomene. Kaip Schillerio, taip ir jaunojo Marxo koncepciją galiausiai lemia asociacinė, t. y. bendrumą ir solidarumą kurianti, nesusvetimėjusio kooperavimo ir bendrabūvio jėga: ar visuome-

nės praktikoje įkūnytas protas sutars su istorija ir gamta. Ne kas kitas, o pati nevienalytė visuomenė verčia išstumti mirtį, išlyginti istorinę sąmonę, pajungti gamtą ir pavergti dvasią.

Proto istorijos kontekste jaunojo Marxo praktikos filosofija buvo reikšminga tuo, kad Hegelio susvetimėjimo modelį atskyrė nuo *inkliuzinės*, proto kitybę įimančios proto sąvokos. Baigtiniu save suvokiantis praktinės filosofijos protas, žinoma, lieka – kritinės visuomenės teorijos forma – tiek priklausomas nuo *komprehensinio* proto, kiek žino, kad istorinių į subjektą atgręžto, buržuazinėse bendravimo formose įkūnyto proto ribų jis negalėtų pažinti jų neperžengdamas. Kas bukai laikosi išskyrimo modelio, turi ignoruoti šią Hegelio įžvalgą, kurią, kaip matyti iš Marxo, buvo galima padaryti anaiptol ne dvasios absoliutinimo kaina. Žvelgiant iš tokios ribotos perspektyvos, pohegelinės teorijos Hegelio gimdymo klaida yra veiksminga dar ir ten, „kur protas yra kritikuojamas kaip įrankis, kaip represyvus ir ribotas – Horkheimerio ir Adorno filosofijoje. Šiedu filosofai jį kritikuoja vis dar aukštesnio, būtent komprehensinio, proto, pritariančio visuotinybės pretenzijoms, kurios buvo ginčijamos realiam protui, vardu. Jokio komprehensinio proto nėra. Reikėjo pasimokyti iš Freudo, taip pat ir iš Nietzsche's, kad nėra proto be savo kitybės ir kad funkciniu požiūriu šita kitybė jį daro reikalingą“[11].

Šitaip teigdami, broliai Böhme's primena tą atvejį, kaip kadaise Nietzsche, remdamasis romantizmo palikimu, šiaip jau dialektinei Švietimo programai priešpriešino visuotinę proto kritiką. Švietimo dialektika būtų tik tada pralošusi, jei iš proto būtų atimta visa transcendentalinė jėga ir jeigu jis autonomijos kvaitulyje būtų likęs vis dėlto bejėgis tose ribose, kurias protui ir proto valstybei nubrėžė Kantas: „Tai, kad proto subjektas nenori būti nuo niekieno priklausomas ir niekam už nieką dėkingas, yra jo idealas ir kartu iliuzija.“[12] Ir tik tada, kai protas nar-

---

[11] *H. Böhme, G. Böhme* (1983), 18.
[12] *H. Böhme, G. Böhme* (1983), 19.

cizine, viską aplinkui kaip objektą pavergiančia, tapatinančia, tik tariamai universalia, saviraiška ir iš dalies savęs didinimu abejonių nekeliančiu būdu atskleidžia savo tikrąją esmę, proto kitybę savo ruožtu galima mąstyti kaip spontanišką, būtį kuriančią, steigiančią, vitališką ir drauge nepermatomą galią, kurios nebenušviečia jokia proto kibirkštis. Tik iki subjektyvios intelekto gebos ir tikslingos veiklos supaprastintas protas atitinka *ekskliuzinio* proto paveikslą, proto, kuris juo labiau triumfuodamas veržiasi į aukštumas, juo stipriau rauna save su šaknimis, kol pagaliau nuvytęs atiteks savo slaptingos heterogeniškos kilmės jėgai. Savęs naikinimo dinamizmas, kuriame turi atsiverti švietimo dialektikos paslaptis, gali tik tada funkcionuoti, jei protas iš savęs negalės sukurti nieko daugiau, kaip tą blankią valdžią, kurios atžvilgiu jis iš tikrųjų nori būti geresnė neprievartiškos prievartos įžvalga.

Šita neprievartiška prievarta, beje, paaiškina drastišką Kanto proto architektonikos išlyginimą, kuri susijusi su Nietzsche's inspiruotu Kanto perskaitymu; tas išlyginimas turi panaikinti grynojo ir praktinio proto kritikos sąsają su sprendimo galios kritika, kad pirmąją *ištirpdytų* susvetimėjusios gamtos, o antrąją – viešpatavimo dvasiai teorijoje.[13]

Proto *susvetimėjimo modelis* pabrėžia visuomenės solidarumo praktiką kaip vietą, kurioje istorijos valia yra atsidūręs protas ir kurioje susitelkia gamtos, dvasios ir visuomenės gijos, o

---

[13] Ten, kur Schilleris ir Hegelis sau įstatymus leidžiančios moralės idėją norėtų regėti įgyvendintą estetiškai susitaikiusioje visuomenėje arba dorovinio gyvenimo konteksto visuotinybėje, broliai Böhme's moralės autonomijoje pajėgia įžvelgti tik drausminamosios valdžios darbą: „Jei dvasinį teismo procesą, kuris dorovės įstatymo vardu yra vykdomas dėl maksimų, reikėtų paryškinti socialiniais modeliais, tektų grįžti prie protestantiškojo sąžinės tikrinimo, kuris raganų inkvizicijos pavyzdį perkėlė į žmogaus dvasią, arba, geriau, eiti į priekį – į vėsius higieniškus mokslinės policijos prieškambarius ir jos tylius elegantiškus kompiuterių arsenalus, policijos, kurios idealas yra kategorinio imperatyvo idėja, – šimtu procentų fiksuoti ir kontroliuoti visas smulkmenas ir visus pasipriešinimus iki pačių širdies gelmių“ (*H. Böhme, G. Böhme* [1983], 349).

šitą utopiškai atvertą erdvę proto *išskyrimo modelyje* visiškai užpildo nesutaikomas, iki grynos valdžios nužemintas protas. Visuomenės praktika čia yra tik scena, kurioje drausminamoji valdžia kuria vis naujas inscenizacijas. Čia savivaliauja protas, kuriam nepripažįstama galia laisvai prieiti prie savo pirmtako. Tariamai suverenus, subjektyvybėje ištirpstantis protas netikėtai pavirsta žaidimo kamuoliu, kuriuo žaidžia tiesiogiai, tarsi mechaniškai jį veikiančios jėgos, išskirtos iš dvasiškai bei išoriškai objektu padarytos gamtos.

Išpuikusios subjektyvybės kitybė dabar nebėra susvetimėjusi visuma, – tai, kas duoda save pajusti keršijančių, sugriautų abipusybių galioje, lemtingame iškreiptų komunikacijos kontekstų priežastingume. Tai nebėra nė kančios dėl iškreiptos visuomenės gyvenimo visuotinybės susvetimėjusi dvasinė ir išorinė gamta. Išskyrimo modelyje ši sudėtinga socialiai suskaldyto ir kartu nuo gamtos atplėšto subjektyvaus proto struktūra yra savotiškai dediferencijuojama: „Proto kitybė yra gamta, žmogaus kūnas, vaizduotė, troškimas, jausmai – arba geriau: visa tai, ko gamta nesugebėjo pasisavinti.“[14] Vadinasi, tiesiogiai tai yra atskilusios ir pavergtos subjektyvios gamtos vitalios jėgos, romantizme vėl atrasti reiškiniai – svajonės, fantazijos, iliuzijos, orgijų jauduliai, ekstazės, estetinės, į kūną atgręžtos išcentruotos subjektyvybės patirtys, funkcionuojančios kaip proto kitybės atstovės. Tiesa, ankstyvasis romantizmas dar norėjo meną, kaip viešą instituciją, naujos mitologijos forma apgyvendinti pačiame socialinio gyvenimo centre, norėjo jo spinduliuojamą jaudulį padaryti religijos vienijimo jėgos atitikmeniu. Nietzsche buvo pirmasis, kuris šitą jaudinimo potencialą iškėlė už šiuolaikinės visuomenės, už istorijos apskritai. Šiuolaikinių avangardistiškai aktualizuotų estetinių patirčių kilmė lieka paslėpta.

Į proto kitybę stilizuotas jaudinimo potencialas pasidaro kartu ezoteriškas ir pseudonimiškas; jis ima reikštis kitais vardais – tokiais kaip būtis, heterogeniškumas, valdžia. Kosminė

[14] *H. Böhme, G. Böhme* (1983), 13.

metafizikos gamta ir filosofų Dievas susilieja į reminiscenciją, į jaudinantį metafiziškai ir religiškai vienišu tapusio subjekto prisiminimą. Tvarka, iš kurios šis subjektas išsivadavo, kitaip sakant, dvasinė ir fizinė gamta, nesusvetimėjusia forma dabar pasirodo tik būtajame laike – kaip archajinės metafizikos ištaka Heideggerio filosofijoje, kaip virsmo taškas Foucault humanitarinių mokslų archeologijoje, arba, kaip šiek tiek madingiau apibūdinama šioje citatoje: „Atskirta nuo kūno, iš kurio geidulingos potencijos galėjo būti imami laimės vaizdai, atskirta nuo motinos gamtos, kurioje glūdėjo archajiškas simbiozinės visumos ir nuolatinės saugos įvaizdis, atskirta nuo moteriškumo, kuriam būti prilygintam priklausė prie laimės pirmavaizdžių, vaizduotės neturinčio proto filosofija kūrė tik grandiozinę inteligibilumo principinio pranašumo prieš gamtą, prieš kūno ir moters niekingumą sampratą ... Filosofija protui priskyrė visagalybę, begalinumą ir ateityje atsirasiantį tobulumą, tuo tarpu *prarastas vaikystės santykis su gamta* nesugrįžo.“[15]

Vis dėlto šitie naujųjų laikų subjekto kilmės prisiminimai leidžia atsakyti į klausimą, kurio nuoseklesnieji Nietzsche's sekėjai nebuvo nusiteikę vengti. Tol, kol apie proto kitybę – nesvarbu, kaip ji būtų vadinama – kalbama naracijos forma ir kol toji kitybė, tas diskursinio mąstymo heterogeniškumas, be jokių kitų patikslinimų filosofijos ir mokslo istorijos tekstuose vartojamas kaip terminas, tol nekalta mina negali kompensuoti Kanto pradėto proto kritikos lygmens nupiginimo. Heideggerio ir Foucault filosofijoje subjektyvi gamta, kaip anos kitybės atstovė, dingo, nes šioji nebegali būti deklaruojama kaip proto kitybė, kol subjektyvi gamta, kaip individualus arba kolektyvinis instinktyvumas, Freudo arba C.G. Jungo, Lacano arba Lévi-Strausso sąvokomis įtraukiama į *kokį nors* mokslinį diskursą apskritai. Heideggeris ir Foucault nori – vienas prisiminimo, kitas genealogijos forma – pradėti *ypatingą diskursą*, kuris pasišovęs vykti *ne* proto horizonte ir nebūti visiškai neprotingas. Akivaizdu, kad taip tik pasikeičia paradoksas.

---

[15] *H. Böhme, G. Böhme* (1983), 23.

Protą, jo istorines formas, turi būti galima kritikuoti iš jo išskirtos kitybės perspektyvos; tada reikalingas paskutinis, save patį pranokstantis autorefleksijos aktas, tiksliau sakant, toks proto veiksmas, kurį vykdant *genetivus subjectivus* vietą turėtų užimti proto kitybė. Subjektyvybė kaip pažįstančiojo ir veikiančiojo subjekto santykis su savimi reiškiasi per dvipolį autorefleksijos santykį. Forma lieka, o subjektyvybė turi vis dėlto pasirodyti tik objekto vietoje. Šį paradoksą struktūros požiūriu Heideggeris ir Foucault sprendžia panašiai: tai, kas protui yra heterogeniška, jie *generuoja* proto savęs tremtimi, t. y. išvarydami jį iš jam priklausančios teritorijos. Šita operacija suprantama kaip demaskuojamasis apgręžimas to savęs sudievinimo, kurį subjektyvybė vienu metu ir vykdo, ir nuo savęs slepia. Atlikdama tą operaciją, subjektyvybė prisiskiria sau požymius, kuriuos perima iš sutriuškintų religinių-metafizinių struktūros sąvokų. Ir priešingai: ieškomoji kitybė, kuri protui yra heterogeniška ir vis dėlto kaip heterogeniškumas lieka su juo susijusi, išplaukia iš radikalaus pavertimo baigtiniu absoliuto, kuriuo subjektyvybė klaidingai buvo save pakeitusi. Subaigtybinimo matmeniu Heideggeris pasirenka, kaip jau esame parodę, laiką, o proto kitybę apibūdina kaip anonimišką, laike ištirpusią kilmės jėgą; Foucault pasirenka erdvinio centravimo matmenį savo paties kūno patyrimu, o proto kitybę apibūdina kaip anonimišką su kūnu susijusių sąveikų įgalinimo šaltinį.

Matėme, kad šitas paradokso aptarimas jokiu būdu nereiškia jo sprendimo; paradoksalumas įgyja nepaprasto diskurso statusą. Kaip prisiminimas priklauso mistifikuotai būčiai, taip genealogija – valdžiai. Prisiminimas turi suteikti privilegiją į metafizikos palaidotą tiesą, o genealogija – užimti, kaip atrodo, sunykusių humanitarinių mokslų vietą. Heideggeris apie savo privilegijos pobūdį nepasako nieko, todėl nelabai aišku, kaip apskritai vertinti jo vėlyvosios filosofijos žanrą; Foucault iki šiol tyrimus vykdė neturėdamas pretenzijų išvengti metodologijos aporijų.

III

Erdvės metafora apie inkliuzinį ir ekskliuzinį protą rodo, kad tariamai radikali proto kritika lieka susijusi su subjektinės filosofijos prielaidomis, nuo kurių vis dėlto norėtų atitrūkti. Įimti ir išskirti galėtų vien tik protas, kuriam mes priskiriame esminę galią. Todėl vidus ir išorė jungiasi su viešpatavimu ir paklusimu, o galią turinčio proto įveika – su kalėjimo vartų atkėlimu ir laiduojamu paleidimu į miglotą laisvę. Tad proto kitybė lieka galią turinčiųjų veidrodiniu atvaizdu. Atsidavimas ir nesipriešinimas pasilieka prikaustyti prie noro disponuoti taip, kaip priešininko maištavimas yra prikaustytas prie valdžios vykdomo engimo. Nuo į subjektą atgręžto proto ir jo įspūdingai iliustruotos topografijos negalės atitrūkti kaip tik tas, kuris kartu su sąmonės filosofijos paradigma norės spjauti į visas paradigmas apskritai ir žengti į postmodernybės proskyną.

Mistinis ir estetinis ribų peržengimas nuo ankstyvojo romantizmo laikų nuolat buvo pasitelkiamas subjekto egzaltacijai sukelti. Mistiką apakina absoliuto šviesa ir jis užsimerkia; estetinį jaudulį patiriantis žmogus išsilieja šoko svaigulyje. Ir vienu, ir antru atveju sukrėtimo šaltinio neįmanoma apibrėžti. Tame neapibrėžtume atsispindi tik paradigmos, su kuria kovojama, šešėlio kontūras – bendras dekonstrukciją patyrusiojo vaizdas. Šitoje nuo Nietzsche's iki Heideggerio ir Foucault trukusioje konsteliacijoje atsiranda objekto neturinti budinimo parengtis; jos verpete susidaro subkultūros, kurios savo jaudulį neapibrėžtai skelbiamų būsimų tiesų akivaizdoje švelnina ir saugo, atlikdamos ritualus be kulto objekto. Tas keistas žaidimas su religinio ir estetinio pobūdžio ekstaze randa žiūrovų daugiausia tarp intelektualų, kurie pasirengę ant orientacijos reikmių altoriaus dėti savo *sacrificium intellectus*.

Tačiau ir šį kartą paradigma pasidaro bejėgė tik tada, kai ją *tam tikru būdu* neigia *kita* paradigma, t. y. kai ji yra *vienpusiškai* nuvertinama; grynam reikalavimui pašalinti subjektą ji visuomet atsispiria. Kad ir kokia pašėlusi būtų dekonstrukcija,

ryškesnių padarinių esti tik tuo atveju, jei pavienio pažįstančiojo ir veikiančiojo subjekto savimonės ir santykio su savimi paradigma pakeičiama kita – savitarpio supratimo, t. y. komunikacijos procese susocialintų ir vienas kitą pripažįstančių individų intersubjektinio santykio paradigma. Tik šitomis sąlygomis iškyla dominuojančio į save atgręžto proto mąstymo kritika *tam tikra* forma, t. y. kaip Vakarų „logocentrizmo“ kritika, diagnozuojanti ne proto perteklių, o jo stoką. Užuot modernybę pranokusi, ji vėl imasi modernybei būdingo kontradiskurso ir išveda jį iš Hegelio ir Nietzsche's pozicijų konfrontacijos. Ši kritika atsisako perdėto originalumo grįžti į archajines ištakas; ji išlaisvina griaunamąją paties šiuolaikinio mąstymo jėgą, nukreiptą prieš sąmonės filosofijos paradigmą, atsiradusią laikotarpyje nuo Descartes'o iki Kanto.

Nietzsche's pradėta logo akcentavimo Vakaruose kritika veikia destruktyviai. Ji stengiasi parodyti, kad kūniškas, kalbantis ir veikiantis subjektas nėra šeimininkas savo paties namuose; tuo remdamasi ji, aišku, daro išvadą, kad pažinime save patį steigiantis subjektas iš tikrųjų priklauso nuo už jį pirmesnio, anonimiško ir viršsubjektinio vyksmo – nesvarbu, ar tai būtų būties lemtis, struktūros susidarymo atsitiktinumas, ar kuriamoji diskurso formacijos galia. Tad savavalio subjekto logas iškyla ir kaip daug padarinių turinti, ir kaip klaidinanti nevykusi specializacija. Viltys, kurias žadina tokios jau po Nietzsche's atliekamos analizės, išsiskiria nuolat ta pačia lūkesčių kupina neapibrėžtimi. Jei kada nors į subjektą atgręžto proto tvirtovė bus paimta, kris ir logas, kuris tiek ilgai telkė valdžios saugomą, iš vidaus tuščią, iš išorės agresyvų dvasingumą. Tada jis turės pasiduoti savo kitybei, kad ir kas ji būtų.

Kita, ne tokia dramatiška, bet žingsnis po žingsnio patikrinama logo akcentavimo Vakaruose kritika prasideda nuo paties logo, nesusijusio su kalba, universalaus ir bekūnio. Intersubjektinį supratimą ji suvokia kaip kasdienėje kalbinėje komunikacijoje įregistruotą tikslą, o sąmonės filosofijos suaktualintą Vakarų mąstymui būdingą logocentrizmą – kaip sistemingą, komu-

nikacijos praktikoje visuomet veiksmingo, tačiau pasirinktinai naudojamo potencialo *mažinimą* ir *iškreipimą*. Kol Vakarams būdingas savęs supratimas regi žmogų jo santykyje su pasauliu pabrėžtą per monopolį sutikti esinį, pažinti objektus ir jais manipuliuoti, formuluoti teisingus teiginius ir įgyvendinti ketinimus, protas ontologijos, pažinimo teorijos ir kalbos analizavimo požiūriais lieka apribotas tik vienu matmeniu. Pažintinis žmogaus santykis su pasauliu yra redukuojamas, t. y. ontologiškai apribojamas esinija apskritai (kaip įsivaizduojamų objektų ir jų santykių visuma); epistemologijos požiūriu jis supaprastinamas iki gebėjimo pažinti santykius arba juos tikslingai ir racionaliai nustatyti; galiausiai semantikos požiūriu jis redukuojamas iki faktus konstatuojančios kalbos, kurioje vartojami asertoriniai teiginiai ir neleidžiamos jokios galiojimo pretenzijos, išskyrus *foro interno* turimą propozicinę tiesą.

Kalbos filosofijoje – nuo Platono iki Popperio – iš šio logocentrizmo liko vien teiginys, kad tik kalbos reprezentacinė funkcija sudaro žmogaus monopolį. Vadinamoji apeliacinė ir išraiškos funkcijos (Bühleris) yra būdingos ne tik žmogui, bet ir kai kuriems gyvūnams, tačiau protui esminga vien tik reprezentacinė funkcija.[16] Nepaisant to, pastarųjų dešimtmečių etologijos įžvalgos, ypač bandymai su šimpanzėmis dirbtinai joms įteigiant kalbą, rodo, kad ne propozicijų *per se*, o *komunikacinis* propoziciškai diferencijuotos kalbos *vartojimas* yra būdingas mūsų sociokultūrinei gyvenimo formai ir sudaro natūralios socialinės gyvenimo reprodukcijos pakopą. Kalbos filosofijos požiūriu, kai tik paliekame sprendinių arba teiginių lygmenį ir analizę išplečiame į kalbėjimo veiklą, būtent į komunikacinį sakinių vartojimą, iš karto krinta į akis minėtų trijų kalbos funkcijų kilmės vienalaikiškumas ir lygiavertiškumas. Elementariems kalbėjimo aktams yra būdinga struktūra, kurioje tarp

---

[16] *K. O. Apel*, Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie: Manuskript, Frankfurt am Main, 1984.

savęs susiję trys komponentai: propozicinis reprezentacijos (arba priminimo) komponentas, ilokucinis tarpasmeninių santykių užmezgimo komponentas ir galiausiai kalbėtojų intencijas išreiškiantys kalbos komponentai. Kompleksinių kalbos funkcijų – reprezentacijos, tarpasmeninių santykių užmezgimo ir savo išgyvenimų reiškimo – išaiškinimas, kurį atliko kalbėjimo aktų teorija, turi toli siekiančių padarinių (a) semantikai, (b) ontologinėms komunikacijos teorijos prielaidoms ir (c) pačiai racionalumo sampratai. Miniu šituos padarinius čia tik todėl, kad jie tiesiogiai būtini (d) *naujai* instrumentinio proto kritikos *krypčiai.*

a) Sąlygotos tiesos semantika, taip, kaip ji buvo išplėtota Frege's ir kitų iki Dummetto ir Davidsono, remiasi – kaip ir Husserlio reikšmės teorija – logocentrizmo prielaida, kad asertorinio teiginio santykis su tiesa (ir netiesioginis ketinimų įgyvendinimą rodantis intencinio teiginio santykis su tiesa) yra tinkamas atsparos taškas kalbos atliekamam žmonių savitarpio supratimo vaidmeniui išaiškinti. Tokiu būdu šita teorija suformuluoja principą, kad sakinį mes suprantame tik tada, kai žinome sąlygas, kurioms esant sakinys yra teisingas. (Intenciniams ir liepiamiesiems sakiniams suprasti, nurodo ši teorija, reikia žinoti atitinkamas „sėkmės sąlygas".)[17] Į pragmatizmą orientuota reikšmės teorija šią nuostatą įveikia priskirdama kalbai faktų atspindėjimo funkciją. Kaip ir sąlygotos tiesos semantika, į pragmatizmą orientuota reikšmės teorija postuluoja vidinę prasmės ir galiojimo sąsają, bet to galiojimo neapriboja tiesos galiojimu. Pagal tris pamatines kalbos funkcijas, kiekvienas elementarus kalbėjimo aktas apskritai gali būti ginčijamas trimis skirtingais reikšmės aspektais. Klausytojas gali kalbėtojo pasakymą neigti *in toto*: ginčydamas arba jame teigiamą *tiesą* (kitaip sakant, turinio egzistencijos prielaidas), arba kalbėjimo akto *teisingumą* konteksto normiškumo atžvilgiu (kitaip sa-

[17] *E. Tugendhat*, Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am Main, 1976.

kant, spėjamą paties konteksto teisėtumą), arba pasakymu išreikštos intencijos *tikrumą* (t. y. atitikimą to, kas turima galvoje ir kas sakoma). Todėl vidinė prasmės ir galiojimo sąsaja tinka *visam* kalbinių reikšmių *spektrui* – ne vien posakių, kuriuos galima išplėsti iki asertorinių sakinių, reikšmei. Tad ne tik konstatuojamiesiems, bet ir visiems kalbėjimo aktams galioja nuostata, kad jų reikšmę suprantame tada, kai žinome sąlygas, kuriomis tie aktai pripažįstami galiojančiais.

b) Tačiau jei ne tik konstatuojamieji, bet ir reguliuojamieji bei ekspresiniai kalbėjimo aktai imami sieti su galiojimo pretenzijomis ir juos galima priimti kaip galiojančius arba atmesti kaip negaliojančius, pagrindinės sąmonės filosofijos sąvokos (kurios liko reikšmingos ir analitinei filosofijai, išskyrus Austiną) pasirodo esančios pernelyg ribotos. „Pasaulis", su kuriuo subjektas galėjo santykiauti savo vaizdiniais ir teiginiais, iki tol buvo suprantamas kaip objektų arba santykių visuma. Objektyvusis pasaulis buvo laikomas visų teisingų asertorinių teiginių koreliatu. Bet jeigu įvedami norminis korektiškumas ir subjektyvus teisingumas kaip tiesai analogiškos galiojimo pretenzijos, tada teisėtai reguliuojamiems tarpasmeniniams santykiams ir subjektyviais laikomiems išgyvenimams turi būti postuluojamas faktams analogiškas „pasaulis" – „pasaulis" ne tik „objektyvumui", kuris mums iškyla trečiojo asmens vaidmenyje, bet ir „normiškumui", kuriam jaučiamės įsipareigoję adresato atžvilgiu, taip pat „subjektyvumui", kurį kaip pirmąjį asmenį publikai atskleidžiame arba nuo jos slepiame. Kiekvienu kalbėjimo aktu kalbėtojas iškart nustato santykį su kuo nors objektyviajame, bendrame socialiniame ir subjektyviajame pasaulyje. Logocentrizmo palikimas išryškėja, be kita ko, dar ir terminologinio pobūdžio sunkumais, kylančiais iš tokiu būdu išplėstos ontologinės pasaulio sampratos.

Atitinkamo išplėtimo yra reikalinga fenomenologinė, ypač Heideggerio sukurta, gyvenamojo pasaulio referencinių sąsajų samprata, sąsajų, kurios už interakcijos dalyvių nugaros sudaro neabejotiną savitarpio supratimo proceso kontekstą. Dalyviai iš

šito *gyvenamojo pasaulio* ima ne vien konsensinius reikšmės pavyzdžius (fono žinojimą, kuriuo remiasi propoziciniai turiniai), bet ir normatyvumo požiūriu patikimus santykių pavyzdžius (tarsi savaiminius solidarumus, kuriais remiasi ilokucijos aktai) bei socializacijos procese įgytas kompetencijas (kalbėtojų intencijų foną).

c) „Racionalumu" pirmiausia vadiname kalbėti ir veikti gebančių subjektų polinkį įgyti trūkstamų žinių ir jomis naudotis. Kol pagrindinės sąmonės filosofijos sampratos žinojimą verčia suprasti tik kaip žinojimą ko nors, kas esti objektyviajame pasaulyje, racionalumas vertinamas pagal tai, kaip pavienis subjektas orientuojasi vadovaudamasis savo vaizdinių ir sakymų turiniais. Į subjektą atgręžtas protas save matuoja tiesos ir sėkmės kriterijais, reguliuojančiais pažįstančio ir tikslingai veikiančio subjekto santykius su galimų objektų arba turinių pasauliu. Ir priešingai: kai tik žinojimą suvokiame kaip komunikacijos sąlygotą, racionalumas vertinamas pagal normalių sąveikos dalyvių gebėjimą orientuotis atsižvelgiant į galiojimo pretenzijas, nukreiptas į intersubjektinį pripažinimą. Komunikacinis protas save matuoja pagal tiesioginio ir netiesioginio pretenzijų į propozicinę tiesą, norminį korektiškumą, subjektyvų teisingumą ir estetinę darną argumentavimo procedūras.[18]

Vadinasi, tai, ką galima įrodyti remiantis įvairių argumentacijos formų tarpusavio priklausomybe, kitaip sakant, argumentacijos pragmatinės logikos priemonėmis, yra procedūrinė racionalumo samprata, kuri dėl to, kad į ją yra įtraukiamas ne tik moralės–praktikos, bet ir etikos–ekspresijos aspektai, yra kur kas turiningesnė, negu pagal pažintinį instrumentalumo kurpalį sukirptas tikslingas racionalumas. Šita samprata – tai gyvosios kalbos galiojimo bazėje glūdinčio racionalumo poten-

---

[18] A. Wellmeris parodė, kad meno kūrinio darnos, vadinamosios meninės tiesos, jokiu būdu nedera beatodairiškai aiškinti autentiškumu arba teisingumu; žr. *A. Wellmer*, Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität. – *J. Habermas* (Hrsg.), Adorno-Konferenz 1983, Frankfurt am Main, 1983, 138 ir tt.

cialo eksplikatas. Senesnes logo sampratas tas komunikacinis racionalumas primena tik tiek, kiek su juo yra susijusios laisvai vienijančios, sutarimą kuriančios diskurso jėgos konotacijos, diskurso, kuriame dalyviai įveikia savo iš pradžių subjektyviai šališkas pažiūras racionaliai motyvuoto sutarimo naudai. Komunikacinis protas atsiskleidžia decentruotoje pasaulio sampratoje.

d) Šiuo požiūriu objektyvuotos gamtos (ir visuomenės) kognityvinis-instrumentinis užvaldymas ir narciziškai išsikerojusi autonomija (tikslingos racionalios saviteigos prasme) yra *išvestiniai* veiksniai, kurie komunikacinių gyvenamojo pasaulio struktūrų, t. y. savitarpio supratimo santykių tarp subjektų ir tarpusavio pripažinimo santykių, atžvilgiu įgijo savarankiškumą. Į subjektą atgręžtas protas yra *atskilimo ir uzurpacijos produktas*, tai yra visuomeninio proceso, per kurį subordinuotas veiksnys užima visumos vietą, neįstengdamas asimiliuoti visumos struktūros. Horkheimeris ir Adorno, panašiai kaip Foucault, savo išgales viršijančios ir sudaiktinančios subjektyvybės procesą aprašė kaip pasaulio istorijos vyksmą. Tačiau nei viena, nei antra pusė nepripažįsta kur kas kandesnės to vyksmo ironijos, kurios esmę sudaro tai, kad komunikacinį proto potencialą pirmiausia reikėjo bent išlaisvinti ir leisti jam įgyti šiuolaikinių gyvenamųjų pasaulių formas, kad atpalaiduotieji ekonomikos ir administracijos subsistemų imperatyvai galėtų daryti atgalinį poveikį pažeidžiamai kasdienei praktikai ir per tai padėtų pažintiniam–įrankiniam matmeniui užvaldyti varžomus praktinio proto veiksnius. Komunikacinis proto potencialas kapitalistinės modernizacijos procese yra *kartu plėtojamas ir darkomas*.

Abiejų procesų paradoksalų vienalaikiškumą ir tarpusavio priklausomybę galima suvokti tik tada, kai yra įveikta klaidinga alternatyva, kurią nustatė Maxas Weberis, išryškindamas substancinio ir formalaus racionalumo priešybę. Tos alternatyvos pamatą sudaro prielaida, kad racionalumo religinių-metafizinių pasaulėvaizdžių ir tradicijos turinių atkerėjimas atima visas turinių konotacijas ir jėgas tam, kad dar būtų galima daryti

struktūrinamąją įtaką gyvenamajam pasauliui – ne vien tikslingai ir racionaliai priemonių organizacijai. Vis dėlto norėčiau energingai pabrėžti, kad komunikacinis protas, nepaisant jo grynai procedūrinio pobūdžio ir to, kad jis atleistas nuo visų religinių ir metafizinių paskolų, yra tiesiogiai įimtas į visuomenės gyvenimo procesą dėl tos priežasties, kad savitarpio supratimo aktai perima veiklos koordinavimo mechanizmo funkciją. Komunikacinės veiklos tinklas palaiko savo egzistavimą naudodamas gyvenamojo pasaulio išteklius ir kartu sudaro *terpę*, kurioje atsigamina konkrečios gyvenimo formos.

Todėl komunikacinės veiklos teorija gali rekonstruoti Hegelio dorovinio gyvenimo konteksto (nepriklausomai nuo sąmonės filosofijos prielaidų) sampratą. Ji nuvainikuoja begalinį lemties, kuri nuo būties likimo skiriasi savo *nepermaldaujama imanencija*, priežastingumą. Tariamai natūrali sutrikdytų komunikacinių gyvenimo kontekstų dinamika – kitaip negu būties arba galios vyksmo „išankstinis nemąstomumas“ – išlaiko kai kuriuos *paties prasikaltusio* likimo bruožus, nors apie „kaltę“ čia gali būti kalbama tik intersubjektine, t. y. nesavanoriško konflikto rezultato prasme, konflikto, kurio dalyviai, nepaisant jų priskyrimo gebos individualumo, yra atsakingi prieš visuomenę. Galėtume sakyti, kad savižudybės artimuosius sukrečia taip, jog ir labiausiai užgrūdintus priverčia vieną kitą akimirką nujausti kažką panašaus į tokios lemties *neišvengiamą visuotinumą*.

IV

Komunikacinės veiklos teorijoje uždaro rato procesas, kuriame persipina gyvenamasis pasaulis ir kasdienė komunikacinė veikla, vaidina tą tarpinį vaidmenį, kurį Marxas ir Vakarų marksizmas įvardijo kaip socialinę praktiką. Šitoje socialinėje praktikoje istoriškai sąlygotas, įkūnytas, prieš gamtą stojantis protas turėtų santykiauti su savo kitybe. Jei komunikacinė

veikla dabar turi perimti šitas tarpininkavimo funkcijas, tai komunikacinės veiklos teorija gali būti įtarta esanti tik praktinės filosofijos *atmaina*. Iš tikrųjų abi – komunikacinės veiklos teorija ir praktinė filosofija – turi spręsti tą patį uždavinį: protingą praktiką suvokti kaip istorijoje, visuomenėje, kūne ir kalboje konkretizuotą protą.

Matėme, kaip praktinė filosofija pakeičia savimonę darbu ir paskui patenka į gamybos paradigmos gniaužtus. Fenomenologijos ir antropologijos aplinkoje *atsinaujinusi* praktinė filosofija, kurios dispozicijoje yra Husserlio gyvenamojo pasaulio analizė, pasimokė iš Marxo produktyvizmo kritikos. Praktinė filosofija nusako darbo statusą ir prisideda prie keblių mėginimų subjektyvios dvasios eksternaciją, situacinio proto sulaikinimą, sociologizaciją ir įkūnijimą panardinti į *kitus* subjekto–objekto santykius. Imdama naudotis fenomenologinio ir antropologinio mąstymo priemonėmis, ji atsisako originalumo kaip tik tą akimirką, kai neįstengia jo išlaikyti – kai praktiką apibrėžia kaip protingai struktūruotą tarpininkavimo vyksmą. Ji vėlgi paklūsta pagrindinėms dichotominėms subjektinės filosofijos sąvokoms: *istoriją* projektuoja ir daro subjektai, kurie savo ruožtu istorijos procese iškyla kaip suprojektuoti ir padaryti (Sartre'as); *visuomenė* pasirodo kaip objektyvus santykių tinklas, kuris, kaip norminė tvarka (A. Schützas), arba užmetamas ant galvos iš anksto transcendentaliai mąstomiems subjektams, arba tarpusavio objektyvacijų kovoje yra jų pačių sukuriamas kaip instrumentinės tvarkos (Kojève); subjektas yra arba centriškai savo *kūne* (Merleau-Ponty), arba santykiauja su juo ekscentriškai kaip su objektu (Plessneris). Kaip taikliai pastebėjo Foucault, subjektine filosofija paremtas mąstymas, nepajėgdamas sujungti šitų priešybių, bejėgiškai blaškosi nuo vieno poliaus prie antro.

Prie paradigmų kaitos veda net ne kalbinis praktinės filosofijos posūkis. Kalbantys subjektai yra arba savo kalbos sistemos ponai, arba jos piemenys. Arba jie vartoja kalbą kūrybiškai – kad savitai atskleistų jos pasaulį, – arba visą laiką sukasi

nepastebimai kintančiame, pačios kalbos sukurtame pasaulio atskleidimo horizonte: kalba kaip kūrybinės praktikos terpė (Castoriadis) arba kaip diferencinis įvykis (Heideggeris, Derrida).

Remdamasis savo menamos institucijos teorija, kurioje esama kalbos filosofijos elementų, Castoriadis gali toliau plėtoti praktinę filosofiją. Kad socialinės praktikos sampratai grąžintų revoliucinę sprogstamąją jėgą ir norminį turinį, veiklą jis suvokia nebe ekspresiškai, o poetiškai ir demiurgiškai – kaip absoliučiai naujų ir unikalių formų kilmės neturintį kūrinį, ir kiekviena iš tų formų atveria su niekuo nepalyginamą prasmių horizontą. Modernybės racionalaus turinio garantas – arba savimonė, autentiška savirealizacija ir savideterminacija kartu – įsivaizduojamas kaip tariama kalbą kurianti jėga. Pastaroji, aišku, pasidaro pernelyg artima nemotyvuotai veikiančiai būčiai. Galiausiai tarp voliuntaristinės „institucijos" ir fatališkos „dispensacijos" lieka vien retorinis skirtumas.

Pasak Castoriadžio, visuomenė, kaip ir transcendentalinė subjektyvybė, skyla į kuriamąjį ir kūrinį, instituojamąjį ir instituciją, o prasmę kuriančios menamybės srovė išsilieja į besikeičiančius kalbinius pasaulėvaizdžius. Šita ontologinė absoliučiai naujų, nuolat vis kitų ir unikalių prasmės visuotinybių kūryba vyksta tarsi būties lemta; neįmanoma matyti, kaip tas istorijos tiesų *demiurgiškas suveiksminimas* galėtų virsti sąmoningai besielgiančių, autonomiškų, pačius save realizuojančių subjektų praktika. Autonomija ir heteronomija galiausiai turi save vertinti pagal visuomenės skaidrumo sau autentiškumą, kuris savo menamos kilmės neužgožia ekstrasocialinėmis projekcijomis ir save suvokia kaip save pačią institucionalizuojančią visuomenę. Tačiau – kas yra šito žinojimo subjektas? Sudaiktintai visuomenei revoliucinti Castoriadis neturi kito pagrindo, kaip egzistencinį sprendimą – „kadangi mes to norime"; bet čia jis vėl turi savęs klausti, kas gali būti šitas radikalios valios „mes", jei socializuoti individai tėra tik visuomenės menamumo „statyti-

niai". Castoriadis baigia tuo, kuo Simmelis pradėjo – gyvenimo filosofija.[19]

Tai pagrįsta kalbos samprata, kurią Castoriadis perėmė iš hermeneutikos ir struktūralizmo. Jis – kaip Heideggeris, Derrida ir Foucault, kiekvienas savaip, – remiasi prielaida, kad esama ontologinio skirtumo tarp kalbos ir kalbamųjų daiktų, tarp konstituojamos pasaulio sampratos ir to, kas pasaulyje konstituota. Tas skirtumas reiškia, kad kalba atveria prasmių horizontą, kuriame pažįstantys ir veikiantys subjektai interpretuoja situacijas, vadinasi, susiduria su daiktais ir žmonėmis ir, santykiaudami su jais, įgyja patirtį. Pasaulio atskleidžiamoji kalbos funkcija mąstoma analogiškai su transcendentalinės sąmonės kuriamąja galia, tik, suprantama, atmetus pastarosios grynai formalų ir antlaikinį pobūdį. Kalbinis pasaulėvaizdis yra konkretus ir istorinis a priori; jis neišvengiamai nustato turinio skirtingo aiškinimo perspektyvą. Konstitutyvioji pasaulio samprata kinta nepriklausomai nuo to, ką subjektai patiria apie šito išankstinio supratimo šviesoje interpretuotas padėtis pasaulyje, ko jie gali *išmokti* iš savo praktinių santykių su tuo, kas pasaulyje yra ir kas jame vyksta. Visai nesvarbu, ar šitas metaistorinis kalbinių pasaulėvaizdžių kitimas mąstomas kaip būtis, diferencija, galia ar menamybė, ar kaip susijęs su mistinio išganymo, estetinio siaubo, būtybinės kančios ar kūrybinio svaigulio konotacijomis, bendra visoms toms sampratoms yra savitas kalbos horizonto kūrimo *atsiejimas nuo pasaulio vidaus praktikos padarinių*, praktikos, kurią iš anksto visiškai nulemia kalbos sistema. Yra atmetama bet kokia sąveika tarp pasaulį atskleidžiančios kalbos ir išmokimo procesų.

Šiuo požiūriu praktinė filosofija ryžtingai save atskyrė nuo visų kalbinio istorizmo atmainų, nes visuomeninę gamybą ji suvokia kaip rūšies savigeneraciją, o darbu transformuojamą išorinę gamtą – kaip pačios gamtos per praktiką įgyjamos savi-

[19] Plg. šio veikalo poskyrį „Ekskursas į C. Castoriadžio veikalą 'Visuomenė, kaip menamoji institucija'".

transformacijos impulsą. Idėjų, kurių šviesoje socializuoti gamintojai aiškina istoriškai susiformavusią, kiekvienam individui kaip duotybę esamą gamtą, pasaulis savo ruožtu keičiasi pagal tai, kokie yra su transformavimo veikla susiję išmokimo procesai. *Vidupasaulinėje praktikoje* šitie *pasaulio kuriamieji efektai* yra atsiradę ne dėl mechaninės antstato priklausomybės nuo bazės, o dėl dviejų paprastų dalykų: pirma, tik idėjų pasaulis padaro galimas tam tikras paskui bendromis pastangomis veikiamos gamtos interpretacijas, ir, antra, pačiam idėjų pasauliui vėlgi daro įtaką išmokimo procesai, kuriuos paleidžia veikti socialinis darbas. Istorinis materializmas, kaip ir vėliau pragmatizmas bei genetinis struktūralizmas, priešingai negu kalbinis istorizmas, hipostazuojantis kalbos galią atskleisti pasaulį, sieja viltis su dialektine sąsaja tarp pasaulėvaizdžio struktūrų, kurios išankstine prasmės suvoktimi atveria galimybę pasaulyje įgyjamai praktikai ir pasaulėvaizdžio struktūrų keitimesi atsispindintiems išmokimo procesams.

Ši sąveika yra pagrįsta vidine prasmės ir galiojimo sąsaja, kuri skirtumo tarp jų, žinoma, nepanaikina. Prasmė neturi praryti galiojimo. Heideggeris prasmės horizontų atskleidimą trumpai drūtai sutapatino su prasmingų sakymų tiesa, tačiau tai tėra sakymų galiojimo *sąlygos*, kurios keičiasi kartu su reikšmės horizontu: pakitusi prasmės samprata turi *pasiteisinti* patirtyje ir elgsenoje su tuo, kas tos sampratos horizonte gali pasitaikyti. Aiškus daiktas, praktinė filosofija negali išnaudoti tuo požiūriu turimo pranašumo, kadangi, kaip matėme, su gamybos paradigma iš proto galiojimo spektro ji pašalina visus matmenis, išskyrus tiesos galiojimą ir efektyvumą. Taigi tai, ko išmokstama pasaulio praktikoje, gali kauptis tik plėtojantis gamybinėms jėgoms. Šia našumo koncepcijos strategija reikia nebe apibrėžti norminį modernybės turinį, o atsižvelgiant į aplinkybes imti juo naudotis – kad visuotinumu virtęs tikslinis racionalumas būtų įtrauktas į apkaltintos negatyviosios dialektikos apmąstymus.

Šitas nemalonus padarinys Castoriadį, matyt, paskatino racionalų socializmo turinį, t. y. gyvenimo formą, duodančią ga-

limybę autonomijai ir savirealizacijai, patikėti prasmę kuriančiam demiurgui, kuris nekreipia dėmesio į prasmės ir galiojimo skirtumą ir nebėra priklausomas nuo kasdienio savo kūrinių išmėginimo. Visai kita perspektyva atsiranda, kai praktikos sąvoką imame taikyti ne darbui, o komunikacinei veiklai. Tada pasaulį atskleidžiančių kalbos sistemų ir pasaulyje vykstančių išmokimo procesų savitarpio priklausomybę pažįstame visame galiojimo spektro plote: išmokimo procesai nukreipiami nebe vien tik į socialinio darbo procesus, bet galiausiai į pažintinį-instrumentinį santykį su objektyvuota gamta. Kai tik atsisakome gamybos paradigmos, vidinę prasmės ir galiojimo sąsają galime teigti visam reikšmės rezervuarui – nebe vien kalbinių raiškų, įeinančių į asertorinius ir intencinius teiginius, reikšmės segmentui. Komunikacinėje veikloje, kuri taip/ne požiūrio į korektiškumo ir teisingumo pretenzijas reikalauja ne mažiau nei reakcijų į tiesos ir veiksmingumo pretenzijas, gyvenamojo pasaulio fono žinojimas atiduodamas ilgalaikiam išbandymui; šiuo atžvilgiu konkretus pasaulį atskleidžiančių kalbos sistemų a priori (iki pat plačiai išsišakojusių ontologinių išankstinių prielaidų) paklūsta netiesioginei revizijai elgsenos su tuo, kas yra pasaulyje, šviesoje.

Ši koncepcija nereiškia, kad vidinė prasmės ir galiojimo sąsaja dabar turi būti naikinama iš kitos pusės. Prasmės kuriamoji potencija, kuri mūsų laikais iš esmės pasitraukė į estetikos sritį, išlaiko tikrai inovacinių jėgų kontingentiškumą.

V

Kur kas rimtesnių abejonių kyla dėl to, ar komunikacinės veiklos sąvoka ir transcenduojanti universalistinių galiojimo pretenzijų jėga nerestauruoja idealizmo, kuris nesuderinamas su natūralistinėmis istorinio materializmo įžvalgomis. Ar gyvenamasis pasaulis, turintis save reprodukuoti vien per į savitarpio supratimą orientuotą terpę, neatplėšiamas nuo savo medžiaginių

gyvenimo procesų? Be abejo, gyvenamasis pasaulis medžiagiškai atsinaujina per tikslingos veiklos rezultatus ir išvadas, kurių pagrindu pasaulio gyventojai kišasi į pasaulį. Tačiau toji instrumentinė veikla yra susipynusi su komunikacine ta prasme, kad instrumentinė veikla vykdo planus, kurie susiję su kitų sąveikos dalyvių planais bendrais situacijų apibrėžimais ir savitarpio supratimo procesais. Tokiu būdu ir socialinio darbo srityje rasti problemų sprendimai priduriami prie į savitarpio supratimą orientuotos veiklos terpės. Tad ir komunikacinės veiklos teorija pasikliauja tuo, jog simbolinis gyvenamojo pasaulio atsinaujinimas turi atgalinį ryšį su medžiagine pasaulio reprodukcija.

Ne taip jau paprasta susidurti su įtarimu, kad kartu su į galiojimo pretenzijas orientuotos veiklos samprata vėl įsibrauna grynojo, nesituacinio proto idealizmas ir kita forma atgaivina priešpriešas tarp transcendencijos ir empirijos sričių. Jau Hamannas priekaištavo Kantui dėl „proto purizmo".

Nėra tokio gryno proto, kuris tik paskui apsirengė kalbos drabužiais. Tai iš prigimties į komunikacinės veiklos kontekstus ir gyvenamojo pasaulio struktūras įkūnytas protas.[20]

Tokiu mastu, kokiu įvairių veikėjų planai į savitarpio supratimą orientuotu kalbos vartojimu yra susiję su istoriniu laiku ir nusidriekia socialine erdve, kaip visuomet implicitiški išliekantys taip/ne požiūriai į kritikuotinas galiojimo pretenzijas įgyja pagrindinę funkciją *kasdienei* praktikai. Remiantis komunikacija pasiekiamas sutarimas, kuris vertina save pagal tarpsubjektinį galiojimo pretenzijų pripažinimą, duoda galimybę susipinti socialinėms sąveikoms ir gyvenamojo pasaulio kontekstams. Suprantama, galiojimo pretenzijos yra dviveidės: kaip pretenzijos, jos transcenduoja kiekvieną vietinį kontekstą; kartu jos turi būti keliamos čia ir dabar bei faktiškai pripažįstamos, jeigu nori išreikšti sąveikos dalyvių veiksmingos koordinacijos sutarimą. Transcenduojamas *visuotinio* galiojimo elementas suardo bet

[20] Postūmį apmąstymams davė Charlesas Tayloras, plg. jo veikalą Philosophical Papers, I, II, Cambridge, 1985.

kokį provincialumą; čia ir dabar priimtų galiojimo pretenzijų privalomumas daro jas *su kontekstu susietos* kasdienės praktikos ženklu. Komunikacijos veiklą atliekantys dalyviai, savo kalbėjimo aktais tarpusavyje keldami galiojimo pretenzijas, remiasi tam tikrų diskutuotinų motyvų potencialu. Dėl to į *faktiškus* tarpusavio supratimo procesus yra įimamas *būtinumo* elementas: reikalaujamas galiojimas skiriasi nuo faktiško socialinio galiojimo ir yra tikro jo sutarimo pamatas. Reikalaujamas teiginių ir normų galiojimas transcenduoja erdves ir laikus, *„naikina" erdvę* ir *laiką*, bet kiekvieną kartą *čia* ir *dabar* atitinkančiuose kontekstuose keliamos pretenzijos ir faktiškomis veiksmų sekomis priimamos arba atmetamos. K.O. Apelis subtiliai kalba apie realios ir idealios komunikacinės visuomenės susikryžiavimą.[21]

Kasdienė komunikacinė praktika yra tarsi autorefleksija. Suprantama, „refleksija" čia nebėra pažįstančiojo subjekto, kuris per objektyvaciją nustato santykį su savimi, dalykas. Šios ikikalbinės ir izoliuotos refleksijos vietą užima į komunikacijos veiklą įimta diskurso ir veiklos stratifikacija, nes faktiškai keliamos galiojimo pretenzijos tiesiogiai arba netiesiogiai rodo argumentacijas, kuriomis remiantis tos pretenzijos gali būti svarstomos ir, kaip šiuo atveju, išsprendžiamos. Šį argumentavimo ginčą dėl hipotetinių galiojimo pretenzijų galima apibūdinti kaip komunikacinės veiklos refleksijos formą, kaip santykį su savimi, išsiverčiantį be objektyvacijos prievartos, įeinančios į pagrindines subjektinės filosofijos sąvokas. Refleksijos lygmenyje proponentų ir oponentų akivaizdoje vyksta reprodukcija tos pagrindinės intersubjektinių santykių formos, kuri kalbėtojo santykį su savimi visuomet perteikia performacijos santykiu su adresatu. Tas įtemptas idealumo ir realumo buvimas vienas kitame reiškiasi taip pat, ir ypač ryškiai, pačiame

---

[21] *K. O. Apel*, Transformation der Philosophie, Frankfurt am Main, 1973, II, 358 ir tt. Plg. taip pat mano atsakymą Mary Hesse, paskelbtą veikale *J. Thompson*, *D. Held* (Eds.), Habermas–Critical Debates, London, 1982, 276.

diskurse. Kai komunikacijos dalyviai ima argumentuoti, jie norom nenorom turi atsižvelgti į idealios kalbėjimo situacijos sąlygas. Vis dėlto jie žino, kad diskursas niekuomet negali būti galutinai „apvalytas“ nuo tariamų motyvų ir veiklos prievartų. Kad ir kaip mums sunku išsiversti be švaraus kalbėjimo prielaidos, vis dėlto privalome, nors ir labai nepatinka, susitaikyti su „nešvaraus“ kalbėjimo buvimu.

Penktosios paskaitos pabaigoje esu minėjęs, kad vidinis ryšys tarp pagrindimo ir atskleidimo kontekstų, tarp galiojimo ir genezės niekuomet visiškai nenutrūksta. Uždavinio pagrįsti iš komunikacijos dalyvio perspektyvos atliktą galiojimo pretenzijų kritiką galiausiai neįmanoma atskirti nuo genetinės žiūros, kuri įsilieja į trečio asmens požiūriu atliktą valdžios ir galiojimo pretenzijų susimaišymo ideologijos kritiką. Nuo Platono ir Demokrito laikų filosofijos istorijoje viešpatavo du priešingų impulsų srautai. Vieni beatodairiškai stengėsi pagrįsti transcenduojančią abstraktaus proto galią ir išvaduojamąją inteligibilumo būtinybę, o kiti mėgino materialistiškai demaskuoti įsivaizduojamą proto purizmą.

Nepaisant to, dialektinis mąstymas, norėdamas pakirsti klaidingą alternatyvą, pasitelkė subversinę materializmo jėgą. Į siekį iš idėjų karalystės išvyti viską, kas yra empiriška, dialektinis mąstymas atsako ne vien pašiepiamai sumenkindamas galiojimo kontekstus iki galių, kurios triumfuoja už jo nugaros. Komunikacinės veiklos teorija žinojimo ir nežinojimo dialektiką suvokia veikiau kaip įimtą į sėkmingo ir nesėkmingo savitarpio supratimo dialektiką.

Komunikacinis protas savo galiojimą išreiškia per sąsają su intersubjektiniu supratimu ir tarpusavio pripažinimu; kartu jis apibrėžia bendros gyvenimo formos visumą. Šitoje visumoje negalima tuo pačiu būdu protinga nuo neprotinga atskirti kaip, anot Parmenido, nežinojimą nuo to žinojimo, kuris kaip visiška teigiamybė valdo menkybę. Sekdamas Jakobu Böhme ir Isaaku Luria, Schellingas teisingai pabrėžia, kad klydimas, nusikaltimas ir apgaulė yra ne neprotingos, o *iškreiptos* proto raiš-

kos formos. Pretenzijų į tiesą, teisingumą ir korektiškumą pažeidimas kenkia visumai, kurią persmelkia protas. Tiems nedaugeliui, kurie pasiekia tiesą ir kaip diena ir naktis turi skirtis nuo daugelio tų, kurie lieka apakimo tamsoje, nėra galimybės nei išsisukti, nei atsidurti šalia. Protingų bendrabūvio struktūrų, į kurias pretenduoja visi, pažeidinėjimas būdingas irgi visiems. Tą turėjo galvoje jaunasis Hegelis, kai kalbėjo apie dorovės visuotinybę, kurią pažeidžia nusikaltėlio veiksmas ir kurią galima atkurti vien tik įžvalga į kančios dėl susvetimėjimo *nedalomumą*. Ta pati mintis yra motyvas Klausui Heinrichui, kai jis priešpriešina Parmenidą ir Jona.

Sąjungos, kurią sudaro Jahvė su Izraelio tauta, idėjoje glūdi išdavystės ir keršto dialektika: „Laikytis sandoros su Dievu yra ištikimybės simbolis, šitą sandorą sulaužyti – išdavystės modelis. Būti ištikimam Dievui reiškia rodyti ištikimybę pačiai gyvybę teikiančiai būčiai – sau, kitiems ir visoms būties sritims. Tos ištikimybės kokioje nors būties srityje nepaisyti reiškia sulaužyti sandorą su Dievu ir išduoti savo paties esmę ... Todėl kitų išdavimas yra kartu ir savęs išdavimas, ir kiekvienas protestas prieš išdavystę yra protestas ne tik savo, bet kartu ir kitų vardu ... Mintis, kad kiekvienas esinys yra potencialus ‘sąjungininkas’ kovoje su išdavyste, taip pat ir tais, kurie išduoda mane ir save, yra vienintelė atsvara stojiškai rezignacijai, kurią formuluoja jau Parmenidas, nubrėždamas ribą tarp žinančiojo ir nežinančios minios. Mums pažįstama ‘švietimo’ sąvoka neįsivaizduojama be sąvokos, reiškiančios potencialiai universalią sąjungą prieš išdavystę.“[22] Tik Peirce’as ir Meadas šį religinį sąjungos motyvą, suteikę jam tiesos sutarimo teorijos ir visuomenės komunikacijos teorijos formas, iškėlė iki filosofijos rango. Komunikacinės veiklos teorija tęsia šią pragmatišką tradiciją; ir ji, kaip ir Hegelis savo ankstyvajame fragmente apie nusikaltimą

---

[22] *K. Heinrich*, Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen, Frankfurt am Main, 1964, 20; plg. dar: *K. Heinrich*, Parmenides und Jona, Frankfurt am Main, 1966.

ir bausmę, vadovaujasi intuicija, kurią galima nusakyti Senojo Testamento sąvokomis: realių gyvenimo santykių nerimastyje slypi dviprasmybė, kurios šaknys glūdi išdavystės ir keršto dialektikoje.[23]

Iš tikrųjų mes niekaip negalime visuomet (arba net ir dažnai) laikytis tų nepaprastų pragmatiškų prielaidų, kuriomis komunikacinėje kasdienybės praktikoje vis dėlto remiamės, tiksliau sakant, transcendentalinio raginimo prasme remtis *turime*. Todėl socialines-kultūrines gyvenimo formas struktūriškai riboja *tuo pačiu metu* ir *paneigiamas*, ir *pasitelkiamas* komunikacinis protas.

Komunikacinėje veikloje funkcionuojantį protą riboja ne vien, sakytume, išorės, situacinio pobūdžio dalykai; jo paties veikimo galimybių sąlygos verčia jį išsišakoti į istorinio laiko, socialinės erdvės ir į kūną nukreiptus patirties matmenis. Racionalusis kalbėjimo potencialas yra atitinkamai susipynęs su ypatingos gyvenamojo pasaulio duotybės *ištekliais*. Kadangi gyvenamasis pasaulis perima išteklių funkciją, tai jam yra būdingas intuityvus, nepalaužiamai tikras ir holistinis žinojimas, kurio negalima kaip tinkamam probleminti ir kuris šia prasme nėra „žinojimas“ tiesiogine to žodžio prasme. Šitas lydinys iš fono prielaidų, solidarumų ir įsocialintų įgūdžių sudaro konservatyvią atsvarą nesutarimų rizikai dėl savitarpio supratimo procesų, kurie reiškiasi per reikšmės pretenzijas.

Kaip išteklis, kuriuo sąveikos dalyviai palaiko konsensinius teigimus, gyvenamasis pasaulis sudaro atitikmenį tam, ką subjektinė filosofija kaip sintezės rezultatus priskyrė sąmonei apskritai. Generavimo rezultatai čia, aišku, daiktas, liečia ne formą, o galimo savitarpio supratimo turinį. Šiuo atžvilgiu vienovę kuriančios transcendentalios sąmonės vietą užima *konkrečios* gyvenimo formos. Per kultūrines savivokas, intuityviai suvokiamus grupinius solidarumus ir kaip *know how* suaktyvintas so-

[23] *H. Brunkhorst*, Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt. – Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau, 8/9, 1983, 7.

cializuotų individų kompetencijas komunikacinėje veikloje atsiskleidžiantis protas perteikia save su atitinkamomis į *ypatingą* visuotinybę susijungusiomis tradicijomis, socialinėmis praktikomis ir fizinės patirties kompleksais. Tik masiškai pasireiškiančios dalinės gyvenimo formos tarp savęs susijusios ne vien šeimų panašumo tinklu; joms apskritai yra būdingos bendros gyvenamųjų pasaulių struktūros. Tačiau šitos bendrosios struktūros per į savitarpio supratimą orientuotos veiklos, būtinos joms atsinaujinti, terpę uždeda savo spaudą dalinėms gyvenimo formoms. Tai paaiškina, kodėl šitų bendrųjų struktūrų reikšmė gali padidėti vykstant istoriniams diferenciacijos procesams. Tai yra taip pat ir raktas racionalizuoti gyvenamąjį pasaulį bei palaipsniui išlaisvinti komunikacinėje veikloje naudojamą proto potencialą. Šita istorinė tendencija pajėgia taip pat paaiškinti norminį modernybės, kuriai gresia susinaikinimas, turinį nepasitelkiant pagalbinių istorijos filosofijos konstrukcijų.

Ekskursas į C. Castoriadžio veikalą „Visuomenė, kaip menamoji institucija“

Tai, kad poststruktūralizmas, apskritai atmetantis modernias gyvenimo formas, susilaukia dėmesio, priklauso, matyt, nuo to, jog praktinės filosofijos pastangos marksistinio mąstymo pagrindu naujai formuluoti modernybės projektą jau nebeįtikina. Pirmasis, praktinę filosofiją mėginęs atnaujinti Husserlio ir Heideggerio dvasia, buvo Herbertas Marcuse. Po jo ėjo Sartre'as su veikalu „Dialektinio proto kritika“, o Castoriadis savitu lingvistiniu posūkiu šitai tradicijai davė naują paskatą. Jo veikalas užima centrinę vietą tarp tų praktikos filosofijos tendencijų, kurios nuo šeštojo dešimtmečio buvo plėtojamos pirmiausiai Rytų Europoje, Prahoje, Budapešte, Zagrebe ir Belgrade ir ištisą dešimtį metų pagyvindavo Korčulos vasaros mokyklos diskusijas. Castoriadis dar kartą ėmėsi originaliausio, ambicingiausio ir refleksiškiausio mėginimo permąstyti is-

torijos, visuomenės, dvasios ir gamtos tarpininkavimą kaip *praktiką*.

Taip pat ir Castoriadis pradeda nuo „prieštaravimo“ tarp negyvojo ir gyvojo darbo. Kapitalizmas turi tuo pačiu metu „naudotis jam pavaldžių subjektų tikrų tikriausia žmogiškąja veikla ... ir šitą veiklą nužmoginti“.[24] Pramonės darbininkų savivalda čia yra tik nenužmoginančios praktikos modelis. Tačiau šią veiklą Castoriadis nagrinėja emfatine prasme, ne objektų apdorojimo ir techninės gamybos požiūriu. Kaip grynoji refleksinė, taip ir instrumentinė veikla yra kontrastinis ribinis atvejis, neturintis esminių praktikos, kaip saviveiklos, požymių: abu veiklos tipai yra redukuoti į prognozuojamus elgsenos procesus. *Neredukuotos* praktikos požymius Castoriadis (kaip ir Aristotelis) ima iš politikos, meno, medicinos ir auklėjimo praktikos pavyzdžių. Pastaroji praktika yra savitikslė ir nekildinama iš tikslingos proto organizacijos. Praktika paklūsta projektui, bet ne kaip teorija, pirmesnė už realizavimą, o kaip anticipacija, kuri gali būti tikslinama ir plečiama pačios realizacijos metu. Praktika yra susijusi su gyvenime vykstančių realizacijų, į kurias ji tuo pačiu metu yra įimta, visuotinybe: *kaip* visuotinybės, jos neįmanoma sugriebti objektyvacijos būdu. Galiausiai ji skatina autonomiją, iš kurios pati randasi: „Tai, ko siekiama (autonomijos plėtotė), vidiniais ryšiais yra susiję su tuo, kuo siekiama (tos autonomijos vykdymu) ... Tačiau ji turi atsižvelgti į konkretų priežastinių santykių, kurie eina per jos sritį, tinklą. Nepaisant to, rinkdamasi veikimo būdą, praktika niekuomet negali vykti remdamasi apskaičiavimu – ne todėl, kad apskaičiuoti būtų per daug sudėtinga, o todėl, kad toks apskaičiavimas *per definitionem* neatsižvelgia į lemiamą veiksnį – praktiką.“ (129)

---

[24] *C. Castoriadis*, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt am Main, 1984, 31. Tekste nurodomi šio leidinio puslapiai. (Originalas: *Cornelius Castoriadis*, L'Institution imaginaire de la société, Paris, 1975.)

Castoriadis, be abejo, suardo Aristotelio sampratą, kai nuostatą, jog praktika yra nukreipta į kitus kaip autonomines būtybes, reviduoja teigdamas, neva niekas rimtai negalįs norėti autonomijos, negeisdamas jos *visiems* (183). Modernistine laiko suvoktimi remiasi ir kita nuostata, kad praktika esanti orientuota į ateitį ir kurianti nauja. Imdamasis iniciatyvos, veikiantysis asmuo transcenduoja visas esamas determinacijas ir duoda pradžią naujai. Praktika iš esmės yra kūrybiška, ji generuoja „iš pagrindų kita". Kūrybiška *par excellence* yra visų pirma emancipacinė praktika, kurią Castoriadis norėtų išvaduoti iš teorinių nesusipratimų. Toji praktika užsimojusi transformuoti „dabartinę visuomenę į kitą, kurios struktūra būtų palanki kiekvieno autonomijai. O šį pasikeitimą turi realizuoti pačių žmonių autonomiška veikla ..." (134) Tuo interesu privalo vadovautis ir visuomenės teorinis švietimas. Revoliucinis projektas, žinoma, istorinių įvykių analizę kreipia tam tikra linkme. Tačiau istoriją mes galime pažinti tik istorijoje ir remdamiesi ja: „Galutinį šių dviejų projektų – supratimo ir keitimo – sąsparos tašką visados galima rasti tik gyvojoje istorijos dabartyje, kuri nebūtų istorijos dabartis, jeigu netranscenduotų ateities, kurią mums dar reikės kurti." (281)

Taigi radikaliai hermeneutiškai aiškindamas modernistinę laiko suvoktį Castoriadis atnaujina Aristotelio praktikos sampratą tam, kad pagrįstų pirminę prieš marksistinę dogmatiką nukreiptos išlaisvinamosios politikos prasmę. Žinoma, ši akcionistinė praktikos interpretacija vargu ar būtų peržengusi tais laikais prieš Antrąjį internacionalą nukreiptą Karlo Korscho poziciją, jei Castoriadis šitos tendencijos nebūtų išplėtojęs į politinę filosofiją ir socialinę teoriją. Čia jam svarbios yra politiškumo ir socialumo sąvokos, kurios tam tikru būdu apibendrina savitą revoliucinės praktikos prasmę. Beje, Castoriadis – panašiai kaip Hannah Arendtas[25] – atkreipia dėmesį į tas retas istorijos akimir-

---

[25] *J. Habermas*, H. Arendts Begriff der Macht. – *J. Habermas*, Philosophisch-Politische Profile, Frankfurt am Main, 1981.

kas, kai masės, iš kurių formuojamos institucijos, tebėra dar palaidos, t. y. jis atkreipia akis į produktyvius naujų institucijų *steigimo* momentus: „Ryškų, jaudinantį vaizdą ... apie visuomenės istorijos dabartį mums teikia tos akimirkos, kuriomis institutinanti visuomenė įsiveržia į suinstitutintą, akimirkos, kuriomis suinstitutinta visuomenė pati save griauna institutinančiosios pagalba, t. y. pati save kuria kaip *kitą* suinstitutintą visuomenę ... Taip pat ir visuomenė, kuri, atrodo, rūpinasi tik savęs konservavimu, egzistuoja tik todėl, kad nepaliaujamai kinta." (342 ir t.)

Normalų politiškumą Castoriadis teoriškai kildina iš ribinio institucijos steigimo akto, o šį atvejį savo ruožtu aiškina žvelgdamas iš estetinio patirties horizonto kaip į tiesiog nauja steigimo ekstazės akimirką, išsiveržiančią iš laiko kontinuumo. Tik šitaip jis mano galįs atskleisti esminį produktyvųjį visuomenės reprodukcijos branduolį. Socialinis procesas – tai iš principo kitų formų darymas, demiurgiškas savęs įjungimas į darbą, tolydus kūrimas naujų tipų, kurie kaskart vis kitaip yra pavyzdingai įkūnijami, trumpiau sakant, tai yra atsikūrimas ir vis naujų „pasaulių" ontologinė genezė. Šitoje koncepcijoje vėlyvasis Heideggeris sudaro marksistinio pobūdžio sąjungą su ankstyvuoju Fichte. Save teikiančio subjekto vietą užima save institutinanti visuomenė: tai, kas institutinama, yra ne kas kita, kaip kūrybiška pasaulio samprata, inovacinė prasmė, naujas reikšmių visetas. Šią pasaulį atskleidžiančią prasmę Castoriadis vadino centrine menamąja – ji išsilieja į socialines institucijas kaip reikšmių magma iš istorinio laiko vulkano: „Be produktyvaus, kūrybiško arba ... radikalaus menamumo, koks jis atsiveria neperskiriamoje istorinės elgsenos ir vienalaikio reikšmių visatos susidarymo vienovėje, istorija nėra nei galima, nei užčiuopiama." (251) Menamumas lemia gyvenimo stilių, visuomenės, epochos „liaudies dvasią". Castoriadis kalba apie „pirminį pasaulio ir savęs užėmimą tokia prasme, kurią visuomenei padiktavo ne realūs veiksniai, nes, priešingai, menamumas yra prasmė, kuri tiems realiems veiksniams nurodo reikšmę ir jų mėgstamą vietą šitos visuomenės visete". (220)

Visa kita, aišku, priklauso nuo to, kaip Castoriadis visuomenę, kaip pasaulio institutinimą, derina su pasauliška praktika. Jo žvilgsnis yra nukreiptas į autonominę gyvenseną, turinčią duoti galimybę autentiškai savirealizacijai ir laisvei. Jam reikia spręsti problemą, kaip nusakyti kalbos pasaulio atskleidimo funkciją, kad toji galėtų sietis su normine turininga praktikos samprata. Aš teigiu, jog Castoriadis neišsprendžia problemos todėl, kad jo pamatinė visuomenės samprata nepalieka vietos intersubjektinei, susocialintiems individams *priskiriamai* praktikai. Galiausiai socialinė praktika pradingsta anonimiškame iš menamumo matmens paimto vis naujų pasaulių institutinimo sūkuryje.

Nepaisydamas produktyvistinio praktikos sąvokos siaurinimo, Castoriadis teisingai pabrėžia sakymo ir veikimo, kalbėjimo ir darymo, *legein* ir *teukhein* kilmės vienalaikiškumą. Šiuose dviejuose matmenyse žmogaus veikla yra nukreipta į ką nors pasaulyje – į interpretuotiną, poveikiui besipriešinančią, bet formavimui pasiduodančią medžiagą, kokia pasaulyje išvis aptinkama. Šitam „pirminiam sluoksniui", su kuriuo visuomenė turi „susiliesti", Castoriadis neranda geresnio termino kaip objektyvusis pasaulis; tai yra gamta arba esinių visuma, teikianti atsvarą socialiai suinstitutintam pasauliui. Atitinkamai „darymas" reiškia tik kišimąsi į pasaulio dalykus, o „sakymas" apsiriboja logine faktus konstatuojančio kalbėjimo semantika – tiek, kiek ši yra konstitutyvi instrumentinės veiklos funkcijoms. *Legein* ir *teukhein* – tai identifikacinio mąstymo raiškos formos: „Taip, kaip *legein* įkūnija kalbos ir socialinės reprezentacijos tapatybės ir aibių logikos dimensiją, taip sąvokoje *teukhein* materializuojasi socialinės veiklos tapatumo ir aibių logikos matmuo." (442) Taigi natūraliam substratui to, kas pasaulyje gali pasitaikyti, sutartinai priskiriami subjekto–objekto santykiai, kurie suvokiami kaip tai, ką galima reprezentuoti arba produkuoti. Tačiau socialinė praktika, kokią įsivaizduoja Castoriadis, peržengia identifikacinio mąstymo įkūnijimo ir tikslingo racionalumo ribas. Todėl intelektas, kuris čia reiškiasi

kaip gebėjimas atlikti identifikacijos ir aibių logikos veiksmus, turi veikti ne proto šviesoje: jis turi pasiduoti plūstančioms menamumo matmens reikšmėms. Subjektinės filosofijos dvasia suvokiamas objektų pasaulis – tai karkasas, reprezentacijos ir generavimo matmenyse garantuojantis tik dvasinį gamtos substratą. Tačiau viskas, ką šiose kontaktų zonose perteikia *legein* ir *teukhein*, yra jau atskleista pirmesniame reikšmių horizonte. O šį daro galimą tik menamumo matmuo.

Šitos menamos reikšmių magmos jėgos atžvilgiu dvasinė praktika negali pasidaryti savarankiška, nes Castoriadžio kalbos samprata neduoda galimybės skirti prasmę ir galiojimą. Kaip ir Heideggerio filosofijoje, pasaulio semantinio atskleidimo „tiesa" pagrindžia dar ir propozicinę teiginių tiesą, kuri iš anksto nulemia kalbinių raiškų galiojimą. Rezultatas yra tas, kad dvasinė praktika negali sukelti išmokimo procesų. Šiaip ar taip, nėra žinių kaupimo, kuris galėtų daryti įtaką pirmesnei pasaulio sampratai ir suardytų prasmės visuotinybę – net ir gamtamokslinio pažinimo bei gamybinių jėgų matmenyse: „Reikia pasakyti, kad natūrali duotybė visuomenei visados iškyla ne vien kaip tai, kas priešinasi, bet ir kaip tai, kas pasiduoda formavimui; tačiau *kas* ir kaip priešinasi ir pasiduoda formavimui, priklauso atitinkamai nuo nagrinėjamo socialinio pasaulio. Kad galimà vandenilio branduolių sintezė – toks teiginys turi prasmę tik šiuolaikinei ir jokiai kitai visuomenei." (581) Kodėl kokia nors visuomenė institutina tam tikrą reikšmių horizontą, yra klausimas, kurį Castoriadis turi atmesti kaip nepagrįstą. Negalima klausti, kokia kilmė to, kas nemąstoma (589). Kiekvieno pasaulio institutinimas yra kūrimas *ex nihilo* (591).

Jei pasaulio atskleidimo menamybės santykis su darbu ir sąveika nustatomas tokiu būdu, autonominė veikla visai nebegali būti mąstoma kaip dvasinė praktika; pastarąją Castoriadis turi veikiau priderinti prie paties socialinio demiurgo kalbos kūrimo, pasaulio projektavimo ir pasaulio sunaikinimo praktikos. Tačiau dėl to praktika praranda žmogaus veiklos bruožus, kuriuos Castoriadis kaip tik teisingai pabrėžia – nuo konteksto

priklausomos intersubjektinės veiklos, vykdomos baigtinėmis sąlygomis, bruožus. Juk praktikos baigtinumo ištakos yra ne vien formuoti pasiduodančios išorinės gamtos priešinimasis, bet ir istorinės, socialinės ir fizinės egzistencijos ribojimai. Praktika, kuri sutampa su naujų pasaulio aiškinimų *creatio continua*, su ontologine geneze, pati projektuoja istorijos laikus ir socialines erdves, pati atveria galimų ribojimų matmenis. Žinoma, iš teogonijos ir Fichte's mokslo teorijos žinomos mąstymo figūros trukdo Castoriadžiui suinstitutintos visuomenės forma nubrėžti vidinę ribą begaliniam save pačią institutinančios visuomenės aktualumui. Kaip į ekspresinį savo pačios objektyvacijose pradingstančios dvasios modelį, taip ir į ontologinį visuomenės modelį yra įmontuota susvetimėjimo su savimi lūžio vieta. Jei ontologinės genezės gamybos tėkmė nutrūksta, suinstitutinta visuomenė sutvirtėja savo pačios ištakų atžvilgiu: „Visuomenės susvetimėjimas arba heteronomija yra susvetimėjimas su savimi, kai savo pačios būtį visuomenė pridengia savęs institutinimu ir aktualiu laikiškumu.“ (608)

Ši koncepcija susijusi su dviem nemaloniais padariniais. Dvasinę praktiką supanašindamas su kalbiniu pasaulio atskleidimu, paverstu savarankiška būties istorija, Castoriadis nebegali *lokalizuoti* politinės kovos dėl autonomiškos gyvensenos, – kaip tik tos išvaduojamosios kūrybinės-projektuojamosios praktikos, kuri jam galų gale rūpi. Nes arba jis, kaip Heideggeris, veikėjus iš dvasinio, itin subjektiško vienišumo turi grąžinti į nedisponuojamumo sritį ir per tai – į aurišką save pačią institutinančios visuomenės kilmės vyksmą, – o tai būtų tik ironiškas praktinės filosofijos pavertimas kitu poststruktūralizmo variantu, – arba dvasiniu požiūriu nebeišgelbstimą socialinės praktikos autonomiją perkelti į patį kilmės vyksmą; bet tada pasaulio atskleidimo produktyvumą, vykdomą per kalbą, jis turi paremti absoliutiniu Aš ir iš tikrųjų grįžti prie spekuliatyvinės sąmonės filosofijos. Čia tiktų visuomenės, kaip poetinio demiurgo, kuris iš savęs leidžia vis naujus pasaulio tipus, personifikavimas. Šiuo atveju naujai pasikartoja teodicėjos problema:

kam reikėtų priskirti atsakomybę už suinstitutintos visuomenės atskilimą nuo pačios savęs institutinimo ištakų, jei ne pačiam demiurgiškajam kalbos kūrėjui?

Antrasis, kur kas žemiškesnis, bet lygiai toks pat nemalonus padarinys yra grįžimas prie problemos, kurią nuo Fichte's iki Husserlio bergždžiai stengėsi spręsti sąmonės filosofija: kaip paaiškinti socialinės praktikos intersubjektyvybę, kuri yra priversta vadovautis pavienės sąmonės prielaida? Castoriadis postuluoja antrą menamumo matmens srautą, būtent tai, kas individui yra nesąmoninga ir sudaro monadinį subjektyvumo ankstyvojoje vaikystėje branduolį. Ir čia pasirodo, kad menamumo matmuo, instinktu pagrįsta vaizdų kūrimo fantazija, yra net pirmesnis už kalbą kaip pasaulį kuriančio socialinio menamumo terpę. Šitoje ikikalbinėje, psichoanalitikui Castoriadžiui gerai žinomoje žmogaus dvasiai būdingos fantazijos kūryboje gimsta atitinkamai naujas ir unikalus asmeninis pasaulis, kuris, vaikui augant, susiduria su visuomenės suinstitutintu pasauliu ir, įveikus Oidipo konfliktą, yra į pastarąjį įimamas ir jam pajungiamas. Psichiniai menamumo matmens srautai trykšta kiekvienas iš savų, subjektyvių šaltinių. Su iš visuomenės einančiu kolektyviniu srautu jie konkuruoja panašiai kaip privatūs pasauliai – su viešuoju pasauliu. Socializuoti individai nesueina vienas su kitu į intersubjektinius santykius prigimties prasme. Visuomenės suinstitutintame pasaulėvaizdyje visi yra, tarsi veikiant transcendentalinei sąmonei, *a priori* susitarę; priešindamiesi šitai iš anksto nustatytai darnai, jaunosios kartos individai mėgina savo individualius pasaulius įtvirtinti kaip monadas. Castoriadis negali pasiūlyti tarpininkavimo tarp individo ir visuomenės schemos. Vaikiškąją monadą visuomenė sulaužo ir performuoja. Visuomenės suinstitutinto pasaulio tipas individui yra primetamas. Vadinasi, socializacijos procesas yra pateikiamas kaip amatininkystės modelis. Socialinis individas yra pagaminamas ir lieka, kaip aiškina Durkheimas, padalytas į monadą ir visuomenės narį. Tą oidipišką padalijimą, kuris „individui pasidaro tvirta, aiškiai skiriama privataus ir viešojo pasaulių konsteliaci-

ja“ (498), Castoriadis vadina mįsle: „Norint nors kiek suvokti, kas yra psichika ir kas yra visuomenė, nereikėtų užsimerkti ir nematyti, jog socialinis individas auga ne kaip augalas, o kad jį kuria/gamina visuomenė. Todėl jis, suprantama, niekuomet neišvengs prievartinio lūžio pirminės psichinės būsenos ir jos reikalavimų atžvilgiu, lūžio, kurį gali įvykdyti tik socialinė institucija.“ (514) Vidiniai psichiniai konfliktai yra susiję su socialiniais, ne tiek dvasiniais išgyvenimais, kiek tam tikra psichikos ir visuomenės metafizine priešprieša.

Ieškomoji grandis tarp individo ir visuomenės atrodys ne tokia „mįslinga“, jei mes, kaip ir G. H. Meadas, patį socializacijos procesą suprasime kaip individuaciją. Tada, aiškus daiktas, reikės išplėsti struktūralistinę, logine-semantine dimensija ribojamą kalbos sampratą ir kalbą suvokti kaip terpę, kuri kiekvieną sąveikos dalyvį kaip savo narį įtraukia į komunikacinę bendruomenę ir kartu priverčia paklusti beatodairiškai individuacijos prievartai. Pragmatines gramatiškai taisyklingų sakinių vartojimo kalbinėje veikloje prielaidas sudaro kalbėtojo, klausytojo ir stebėtojo perspektyvų sujungimas bei šios struktūros susikryžiavimas su pasaulio perspektyvų sistema, kuri objektyvųjį pasaulį koordinuoja su socialiniu ir subjektyviuoju.[26]

Jei, pasitelkę šitą pragmatiškai išplėstą kalbos sampratą, praktikos sąvokai suteiksime komunikacinės veiklos prasmę, universalieji praktikos požymiai nebeapsiribos vien *legein* ir *teukhein*, t. y. interpretacijos reikalaujančiomis sąlygomis kontaktui su instrumentinės veiklos funkcijų srityje sutinkama gamta. Tada praktika veikia labiau komunikacinio proto šviesoje, proto, kuris interakcijos dalyvius verčia orientuotis į galiojimo pretenzijas ir per tai suteikia galimybę kaupti pasaulėvaizdį *keičiančias* žinias. Be abejo, ir komunikacinėje veikloje daliniai gyvenamojo pasaulio kontekstai remiasi pasaulį *at-*

[26] Šiuo klausimu plg. atitinkamą veikalo *J. Habermas,* Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main, 1983, skyrių, ypač 152 ir tt.

skleidžiančia kalbos, kurią vartoja dalyviai, funkcija. Kalbos sistema nustato ir savo priemonėmis generuotų sakymų galiojimo sąlygas. Tačiau vidinė prasmės ir galiojimo sąsaja šį kartą yra simetriška: nuo sakymų prasmės nepriklauso, ar galiojimo sąlygos ir atitinkamos galiojimo pretenzijos dvasinėje, pasaulio įsisavinimo, praktikoje yra vykdomos, ar ne. Socialinė praktika kalbos atžvilgiu yra konstituota, bet ir pati kalba per tą praktiką turi *pasiteisinti* tuo, kas pasitaiko jos atskleidžiamame horizonte. Tačiau jei pasaulio atskleidimas ir save pateisinanti praktika pasaulyje suponuoja viena antrą, tai prasmę kuriančios naujovės yra taip susipynusios ir abi savo ruožtu bendrosiose į savitarpio supratimą orientuotose veiklos struktūrose taip įtvirtintos, kad gyvenamojo pasaulio reprodukcija visados vyksta *taip pat* ir dėl jo dalyvių produktyvumo.

XII. NORMATYVINIS MODERNYBĖS TURINYS

I

Radikalioji proto kritika už atsisveikinimą su modernybe moka didelę kainą. Pirmiausia tie diskursai negali ir nenori duoti ataskaitos apie savo pačių vietą. Negatyvioji dialektika, genealogija ir dekonstrukcija panašiai išvengia tų kategorijų, pagal kurias šiuolaikinis žinojimas išsikristalizavo anaiptol ne atsitiktinai ir kuriomis mes dabar grindžiame tekstų supratimą. Jų negalima vienareikšmiškai priskirti nei filosofijai arba mokslui, nei moralės ir teisės teorijai, nei literatūrai ir menui. Kartu jos priešinasi grįžimui prie religinio mąstymo formų, – nesvarbu, dogmatinių ar eretinių. Todėl nėra dermės tarp „teorijų", kurios kelia galiojimo pretenzijas tik tam, kad jas paneigtų, ir jų vertimo institucijomis mokslo procese pobūdžio. Esama asimetrijos tarp retorinio būdo, kuriuo tie diskursai primygtinai reikalauja supratimo, ir kritinio aptarimo, kurio jie susilaukia iš institucijų, pavyzdžiui, akademinėse paskaitose. Vėlgi nesvarbu, ar Adorno paradoksaliai reklamuoja tiesos galiojimą, ar Foucault atsisako daryti išvadas iš aiškių prieštaravimų; ar Heideggeris ir Derrida, bėgdami į ezoterizmą arba suplakdami tai, kas logiška, su tuo, kas retoriška, vengia pareigos tai pagrįsti – visuomet atsiranda nesuderinamumų simbiozė, lydinys, kuris iš principo priešinasi „normaliai" mokslinei anali-

zei. Visą griozdą tik perkelsime į kitą vietą, jei pakeisime koordinačių sistemą ir tų pačių diskursų nebelaikysime mokslu arba filosofija, o tik tam tikra literatūra. Tai, kad į save atgręžta proto kritika vietos neturinčiuose diskursuose yra visur ir niekur, ją padaro beveik visiškai atsparią aiškinimų konkurencijai. Tokie diskursai daro nepatikimus suinstitutintus falibilizmo kriterijus; kai argumentacija nueina šuniui ant uodegos, jie visuomet dar suteikia galimybę paskutiniam žodžiui: oponentas neva nesupratęs viso kalbos žaidimo, dėl atsakymo *manieros* padaręs kategorinio pobūdžio klaidą.

Proto kritikos variantai, kai beatodairiškai kritikuojami savi pagrindai, yra panašūs ir kitu atžvilgiu. Jie vadovaujasi norminėmis intuicijomis, kurios prasilenkia su tuo, ką jie gali įkomponuoti į netiesiogiai pripažįstamą „proto kitybę“. Ar modernybė bus aprašoma kaip sudaiktintas ir panaudotas, kaip padarytas disponuojamu, ar kaip absoliučiai atlapas, valdžių pasidalintas, suhomogenintas, įkalintas gyvenimo kontekstas, vis tiek ypatingas jautrumas sudėtingiems pažeidimams ir sutaurinti prievartavimai nuolat inspiruoja įskundimus. Į šį jautrumą yra įkomponuotas nesužalotos intersubjektyvybės paveikslas, kurį jaunasis Hegelis iš pradžių įsivaizdavo kaip visuotinę dorybę. Ši kritika grynai formaliai pavartotomis būčiai ir suverenumui, valdžiai, skirčiai ir netapatumui priešingomis sąvokomis atkreipia akis, be abejo, į estetinį patirties turinį, tačiau jo pagrindu suformuluotos, eksplicitiškai imtos disponuoti tokios vertybės kaip malonė ir proto nušvitimas, ekstaziškas susižavėjimas, fizinė integracija, noro patenkinimas ir tausojamas intymumas neužgožia moralės kitimo, kurį ir tie autoriai, garsiai apie tai nekalbėdami, pateikia gyvybingai – ne tik su dvasia susitaikančiai – gyvenimo praktikai. Tarp deklaruojamų ir nutylimų norminių pagrindų esama neatitikimo, kurį galima paaiškinti *nedialektiniu* subjektyvybės atmetimu. Šiuo modernybės principu yra atmetami ne tik pragaištingi suobjektinto santykio su savimi padariniai, bet ir kitos konotacijos, kurios kadaise lydėjo subjektyvybę kaip neįvykdytas pažadas – kaip

perspektyva save suvokiančios praktikos, kurioje turėjo susijungti kolektyvinė visų savideterminacija su autentiška kiekvieno individo savirealizacija. Čia atmetama kaip tik tai, ką save įsisąmoninanti modernybė kartą buvo užsimojusi apibūdinti sąvokomis savimonė, savideterminacija ir savirealizacija.

Tuo, kad siekiama kone absoliučiai nepripažinti šiuolaikinių gyvenimo formų, paaiškinama ir dar viena šitų diskursų silpnybė: nors tų diskursų pagrindai yra įdomūs, bet rezultatai lieka nediferencijuoti. Kriterijai, pagal kuriuos Hegelis ir Marxas, paskui Maxas Weberis ir Lukácsas skyrė išvaduojamuosius ir sutaikomuosius socialinės racionalizacijos aspektus nuo represinių ir skaidomųjų, atbuko. Per tą laiką kritika suvokė ir sutriuškino tas sampratas, kuriomis remiantis anie aspektai galėjo būti atskirti taip, kad jų paradoksalus susipynimas pasidarytų matomas. Švietimas ir manipuliacija, tai, kas sąmoninga ir nesąmoninga, gamybos ir ardymo jėgos, ekspresinis savęs realizavimas, prievartinė desublimacija, laisvę garantuojantys ir laisvę atimantys efektai, tiesa ir ideologija – visa tai dabar susilieja į viena. Tie dalykai nėra tarp savęs susiję, sakysim, pražūtingais funkciniais saitais kaip besispyriojantys bendrininkai prieštaringame nuolatinio kontrahentų ginčo procese. Skirtumai ir prieštaravimai dabar yra tiek pakirsti, net visai sugriuvę, kad kritika nebegali plyname ir nykiame totališkai valdomo, apskaičiuoto, valdžių pasidalyto pasaulio kraštovaizdyje įžvelgti kontrastų, atspalvių ir dviprasmiškų niuansų. Be jokios abejonės, Adorno teorija apie valdomą pasaulį ir Foucault valdžios teorija yra kur kas vaisingesnės, tiesiog informatyvesnės už Heideggerio arba Derrida samprotavimus apie techniką, kaip formą, ar apie totalinę politiškumo esmę. Tačiau jos visos nejautrios itin *dviprasmiškam* kultūrinės ir socialinės modernybės turiniui. Šis suvienodinimas išryškėja ir diachroniškai lyginant moderniąsias gyvenimo formas su ikimoderniosiomis. Į didžiules išlaidas, kurių anksčiau buvo reikalaujama iš gyventojų (skaičiuojant fizinio darbo, medžiaginių gyvenimo sąlygų ir individualaus pasirinkimo galimybių, teisinio saugumo ir bau-

džiamosios teisės, politinio dalyvavimo, mokyklinio išsilavinimo ir kt. matmenimis), dabar mažai bekreipiama dėmesio.

Būtina pastebėti, kad įvairiose proto kritikose kasdienei praktikai nuolatinės vietos nėra numatyta. Pragmatizmas, fenomenologija ir hermeneutinė filosofija kasdienės veiklos, kalbėjimo ir bendro gyvenimo kategorijas pakėlė į epistemologijos rangą. O Marxas kasdienę praktiką pavadino ta vieta, kur protingas filosofijos turinys turėtų išsilieti į išlaisvintos visuomenės gyvenimo formas. Tačiau Nietzsche taip atkakliai kreipė savo sekėjų žvilgsnį į *nekasdienybės* reiškinius, kad akys kasdienės praktikos, kaip išvestinio arba netikro dalyko, ėmė paniekinamai nebepastebėti. Kaip jau matėme[1], komunikacinėje veikloje kūrybinis pasaulio kalbinės konstitucijos veiksnys *kartu* su pažintiniais-instrumentiniais, moraliniais-praktiniais ir ekspresiniais veiksniais, į kuriuos įeina dvasinių reprezentacijos, tarpasmeninių santykių ir subjektyvios raiškos kalbos funkcijos, sudaro *vieną sindromą*. Modernybės pasaulyje iš kiekvieno šito veiksnio išsirutuliojo „vertybių sferos“, būtent: sukdamasi aplink *pasaulio atskleidimo* ašį – menas, literatūra ir skonio klausimų sprendimo specializaciją įgijusi kritika; antra vertus, susidarė problemų sprendimo diskursai, kurie specializavosi spręsti tiesos ir teisingumo klausimus, – sukdamiesi aplink *dvasinių išmokimo procesų* ašį. Tos meno ir kritikos, mokslo ir filosofijos, teisės ir moralės žinojimo sistemos tolo nuo kasdienės komunikacijos juo greičiau, kuo ryškiau ir vienpusiškiau telkė savo dėmesį į atitinkamai vieną kalbos funkciją ir vieną galiojimo aspektą. Tačiau dėl tokio abstrahavimosi jos *per se* neturi būti laikomos simptominiais į subjektą atgręžto proto sunykimo reiškiniais.

Nietzsche'i ir jo sekėjams mokslo ir moralės susidarymas iškyla kaip formavimosi procesas tokio proto, kuris uzurpuoja ir kartu užsmaugia poetinę ir pasaulio atskleidžiamąją meno jėgą.

---

[1] Plg. šios knygos poskyrio „Ekskursas į filosofijos ir literatūros žanrų skirtumų išlyginimą“ IV dalį.

Jiems kultūros modernybė atrodo kaip siaubo karalystė, paženklinta totalinių į subjektą atgręžto proto, užsikraunančio sau struktūriškai per didelę naštą, bruožų. Šitame paveiksle neatsispindi trys paprasti faktai: pirmiausia ta aplinkybė, kad estetinio pobūdžio patirčių, kurių šviesoje ir turi atsiskleisti tikroji išimtinio proto prigimtis, šaknys glūdi tame pačiame skaidymosi procese, kaip mokslas ir moralė; antra yra ta aplinkybė, kad kultūros modernybės susiskaidymą į specialius skonio, tiesos ir teisingumo klausimų diskursus lėmė ir beveik nenuginčijamas žinojimo prieaugis; o svarbiausia tai, kad nuo mainų tarp šitų žinojimo sistemų ir kasdienės praktikos atmainų priklauso, ar abstrahavimosi rezultatai gyvenamąjį pasaulį veikia ardomai.

Atskirų kultūros verčių sferų požiūriu kasdienio pasaulio sindromas iškyla kaip „gyvenimas" arba kaip „praktika", arba kaip „dorovė", o opoziciją sudaro „menas" arba „teorija", arba „moralė". Apie savitą kritikos ir filosofijos tarpininkavimo vaidmenį jau kalbėjome kitame kontekste. Kritikai „meno" ir „gyvenimo" santykis atrodo toks pat problemiškas, kaip filosofijai „teorijos" ir „praktikos" arba „moralės" ir „dorovės" santykiai. *Netikėtas* specializuoto žinojimo perkėlimas į privačią ir viešąją kasdienybės sferas gali ne tik sukelti pavojų žinojimo sistemų autonomijai ir savitai prasmei, bet ir pažeisti gyvenamojo pasaulio kontekstų integralumą. Tik vieną galiojimo pretenziją teturintis žinojimas, kuris susiduria su visu kasdienės praktikos galiojimo spektru, išmuša iš pusiausvyros gyvenamojo pasaulio komunikacinę infrastruktūrą. Nelabai kompleksiški tokio pobūdžio įsikišimai suestetina ir/arba sumokslina pavienes gyvenimo sritis, arba suteikia joms moralumo pobūdį ir sukelia efektus, kurių drastiški pavyzdžiai yra ekspresyvios kontrakultūros, technokratiškai įvykdytos reformos arba fundamentalistiniai judėjimai.

Tai, kad ekspertinės ir kasdienės *kultūrų* santykiai yra sudėtingi, toli gražu dar nepaliečia giliau glūdinčių *socialinio* racionalizavimo paradoksų, nes tai – sistemiškai indukuotas kasdienės praktikos sudaiktinimas, apie kurį dar kalbėsime. Tačiau

jau pirmieji žingsniai dviprasmiškai racionalizuotų šiuolaikinių visuomenių gyvenamojo pasaulio vaizdų skirčių link kelia problemą, kurią irgi aptarsime šioje paskutinėje paskaitoje.

Kaip išlyginanti proto kritika naikina skirtis, galima parodyti tik aprašymais, kurie savo ruožtu vadovaujasi normatyvinėmis intuicijomis. Šitą normatyvinį turinį, jeigu jis neprivalo likti savarankiškas, turėtų būti galima imti iš kasdienei praktikai būdingo racionalaus potencialo ir juo tą turinį pateisinti. Komunikacinio proto sąvoka, iš pradžių pavartota kaip laikina ir peržengianti į subjektą atgręžto proto ribas, turi padėti išsipainioti iš savireferencinės proto kritikos paradoksų ir išlyginimų; antra vertus, ji privalo atsilaikyti prieš konkurencijos pradą turinčią sistemiškumo teoriją, kuri racionalumo problematiką apskritai atideda į šalį, atmeta *bet kokią* proto sampratą kaip pasenusį, Europoje sumąstytą kliuvinį ir lengvapėdiškai tampa subjektinės filosofijos (bei valdžios teorijos, ginamos jos didžiausio priešininko) įpėdine. Dėl šios dvilypės pozicijos proto sąvokos reabilitacija pasidaro dvigubai rizikinga. Imantis reabilituoti proto sąvoką, reikėtų atsargiai žiūrėti ir į vieną, ir kitą pusę, kad vėl nebūtų įkliūvama į pinkles, atsirandančias priėmus į subjektą atgręžto mąstymo principus, mąstymo, kuriam neprievartinės proto prievartos nepavyko apsaugoti nei nuo viską aplinkui ir save patį objektu darančio *instrumentinio* proto *visuotinumo* bruožų, nei nuo *inkliuzinio* proto, kuris įima viską ir galiausiai triumfuoja kaip visų skirtumų vienovė, *visuotinimo* bruožų. Praktikos filosofija norminius modernybės turinius tikėjosi paimti iš socialinės praktikos tarpininkavimo vyksme įkūnyto proto. Ar pasikeičia į šitą sąvoką įterpta visuotinumo perspektyva, kai pagrindinė komunikacinės veiklos sąvoka pakeičia socialinio darbo sąvoką?

II

Pasak Marxo, socialinė praktika nusidriekia istorinio laiko ir erdvės matmenimis; *subjektyvioji* bendradarbiaujančių individų *gamta* aplinkinės, taip pat ir rūšies istoriją kosmiškai įimančios *gamtos pačios savaime* horizonte nustato tarpininkavimo ryšį su išorine, fiziškai *objektyvuota gamta*. Taigi darbo tarpininkavimo procesas su gamta yra susijęs trimis skirtingais aspektais: su subjektų *patiriamų* poreikių gamta, su *objektiškai suvokiama* ir *perdirbama* gamta, galiausiai su darbe kaip horizontas ir pagrindas *suponuojama* gamta pačia savaime. O darbas – jį esame aptarę trečioje paskaitoje – čia aiškinamas gamybos estetikos požiūriu ir įsivaizduojamas kaip nuolat besikartojantis atsižadėjimo, suobjektinimo ir pasisavinimo procesas. Vadinasi, kai gamta tarpininkauja pati sau, ji įima į save funkcionuojančių aktyvių subjektų savirealizaciją. Ir viena, ir antra yra savikūros procesai; jie kuria save iš savo pačių produktų. Lygiai taip pat suvokiama iš socialinės praktikos atsirandanti visuomenė – kaip joje ir jos sukurtų gamybinių jėgų ir gamybinių santykių produktas. Praktinės filosofijos mąstymo figūra vilioja mus ištirpdyti vienas su kitu susijusius darbo ir gamtos savireferencinio reprodukcijos proceso visuotinybėje. Galų gale ne kas kita, o pati gamta kuria save per visuomenės didžiojo subjekto reprodukciją ir toje visuomenėje veikiančius subjektus. Taip pat ir Marxui nesvetimas Hegelio visuotinybės mąstymas. Šis dalykas pakinta, jei socialinė praktika imama mąstyti nebe kaip darbu prasidėjęs procesas.

Viena antrą papildančiomis komunikacinės veiklos ir gyvenamojo pasaulio sąvokomis nustatomas skirtumas tarp apibrėžčių, kurių – kitaip negu skirtumas tarp darbo ir gamtos – požymiai neištirpsta aukštesnėje vienovėje. Suprantama, gyvenamojo pasaulio reprodukcija neišsiverčia be komunikacinės veiklos paramos, o pastaroji savo ruožtu priklauso nuo gyvenamojo pasaulio resursų.[2] Tačiau šito nuolat besikartojančio proceso ne-

[2] Žr. pav. 23 J. Habermaso veikale Theorie des kommunikativen Handelns, II, Frankfurt am Main, 1981, 217.

turime įsivaizduoti kaip pagal savigeneracijos modelį vykstančio kūrimo iš savo paties produktų ir sieti su savirealizacija. Antraip savitarpio supratimo procesą – kaip darbo procesą praktinėje filosofijoje – hipostazuotume kaip tarpininkavimo vyksmą, o gyvenamąjį pasaulį – kaip dvasią refleksinėje filosofijoje – paverstume aukštesnės pakopos subjekto visuotinybe. Skirtumas tarp gyvenamojo pasaulio ir komunikacinės veiklos nėra paskandinamas vienovėje: jis net *didėja*, pagal tai, kiek gyvenamojo pasaulio atsinaujinimas nebe*nu*kreipiamas vien *per* į savitarpio supratimą orientuotos veiklos terpę, o *už*kraunamas pačių veikėjų interpretavimo galioms. Tokiu mastu, kokiu kasdienėje komunikacinėje praktikoje daromi taip/ne sprendimai yra grindžiami ne privalomu norminiu sutarimu, o kyla iš pačių dalyvių bendradarbiavimu paremtų interpretacijos procesų – *konkrečios* gyvenimo formos ir gyvenamojo pasaulio struktūros *išsiskiria*. Tarp daugybės gyvenimo formų visuotinybių yra, žinoma, panašumų į šeimas; tos visuotinybės iš dalies kertasi ir susipina, tačiau jų neaprėpia jokia supervisuotinybė. Įvairovė susidaro vykstant abstrahavimosi procesui, per kurį dalinių gyvenamųjų pasaulių *turiniai* vis labiau skiriasi nuo bendrųjų gyvenamojo pasaulio *struktūrų*.

Gyvenamasis pasaulis, traktuojamas kaip *išteklis*, pagal jam „suteiktus" kalbėjimo aktų komponentus, t. y. tų aktų propozicines, ilokucines ir intensines dedamąsias, skyla į kultūrą, visuomenę ir asmenį. *Kultūra*[3] vadinu žinių atsargas, iš kurių komunikacijos dalyviai, ką nors pasaulyje aiškindamiesi, semiasi savitarpio supratimui naudingų interpretacijų. *Visuomene* (siauresne – gyvenamojo pasaulio dėmens – prasme) vadinu teisėtas santvarkas, kuriomis komunikacijos dalyviai, nustatydami tarpusavio santykius, grindžia grupine priklausomybe remiamą solidarumą. *Asmenybė* yra sąvoka, reiškianti įgytas kompetencijas, kurios įgalina subjektą kalbėti ir veikti, o per tai atitinkamuose kontekstuose padaro pajėgų dalyvauti savitarpio suprati-

[3] Toliau remsiuosi savo samprotavimais, išdėstytais *J. Habermas* (1981), II, 209.

mo procesuose ir teigti savo paties tapatybę kintant veiklos situacijoms. Šita sąvokų strategija nutraukia ryšį su tradicine, taip pat ir subjektinės bei praktinės filosofijų palaikoma pažiūra, kad visuomenes sudaro kolektyvai ir individai. Individai ir grupės yra gyvenamojo pasaulio „nariai“ tik metaforiškai.

Aiškus dalykas, kad simbolinė gyvenamojo pasaulio reprodukcija – tai nuolat besikartojantis procesas. Gyvenamojo pasaulio struktūros branduolius „daro galimus“ atitinkami reprodukcijos procesai, o šiuos – vėlgi komunikacinės veiklos parama. *Kultūros reprodukcija* garantuoja, kad (semantikos matmenyje) naujai atsirandančios situacijos yra susiejamos su pasaulio sąlygomis: ji garantuoja tradicijos nenutrūkstamumą ir kasdienėje praktikoje būtinam savitarpio supratimui – ganėtiną žinojimo rišlumą. *Socialinė integracija* garantuoja, kad naujai atsirandančios situacijos (socialinės erdvės matmenyje) yra susiejamos su pasaulio sąlygomis: ji rūpinasi veiksmų koordinavimu per teisiškai reguliuojamus asmeninius santykius ir stabilizuoja grupių tapatybę. Pagaliau dalyvių *socializacija* garantuoja, kad naujai atsirandančios situacijos (istorinio laiko matmenyje) yra susiejamos su pasaulio sąlygomis: ji garantuoja galimybę jaunosioms kartoms įgyti gebėjimą veikti ir rūpinasi individualių gyvenimo istorijų derinimu su kolektyvinio gyvenimo formomis. Taigi vykstant šiems trims reprodukcijos procesams atsinaujina padedančios siekti sutarimo interpretavimo schemos (arba „galiojantis žinojimas“), teisiškai reguliuojami tarpasmeniniai santykiai (arba „solidarumai“) ir gebėjimai dalyvauti sąveikose (arba „asmenų tapatumai“).

Jei laikysime tai tinkamu teoriniu gyvenamojo pasaulio subalansuotos ir netrikdomos reprodukcijos aprašymu, galėsime – iš pradžių tik kaip mintinį eksperimentą – kelti klausimą: kokia kryptimi turėtų kisti gyvenamojo pasaulio formos, jei netrikdomą reprodukciją garantuotų tradiciškai įprastos, pasiteisinusios ir sutarimu paremtos vis mažiau konkrečiõs gyvenimo formos atsargos, o vis daugiau – rizikingai pasiekti sutarimai, kitaip sakant, pačių komunikacijos dalyvių pastangos bendradarbiauti?

Tai yra, be abejo, suidealinta, tačiau ne visai savavališka projekcija, nes šito mintinio eksperimento fone išryškėja tikrosios moderniųjų gyvenamųjų pasaulių raidos gairės – *bendrųjų* gyvenamojo pasaulio struktūrų abstrahavimasis nuo atitinkamų ypatingų, tik daugybiškai pasireiškiančių gyvenimo formų visuotinybių konfigūracijų. Kultūros lygmenyje tapatybės garantiją turintys tradicijos branduoliai atsiskiria nuo konkrečių turinių, su kuriais jie kadaise buvo labai suaugę mitiniuose pasaulėvaizdžiuose. Jie sunyko virsdami abstrakčiais elementais, tokiais kaip pasaulio sampratos, komunikacijos sąlygos, argumentavimo procedūros, abstrakčios pagrindinės vertybės ir t. t. Visuomenės lygmenyje bendrieji principai formuojasi iš ypatingųjų kontekstų, su kuriais kadaise jie buvo susiję primityviosiose visuomenėse. Moderniosiose visuomenėse įsitvirtina teisėtvarkos ir moralės principai, kurie vis mažiau atsižvelgia į pavienes gyvenimo formas. Asmenybės lygmenyje pažintinės struktūros, įgytos socializacijos procese, vis labiau atsiskiria nuo kultūros žinojimo turinių, į kuriuos jos iš pradžių „konkrečiame mąstyme“ buvo įterptos. Objektai, kurių pagrindu gali būti išmokstamos formalios kompetencijos, darosi vis įvairesni. Jei šitosc tendencijose atsižvelgsime tik į laisvės laipsnius, kuriuos įgyja gyvenamojo pasaulio struktūros komponentai, tada kaip suartėjimo taškai atsiranda: kultūrai – suskydusių, t. y. refleksyviomis virtusių tradicijų būsenos tęstinė revizija; visuomenei – teisėtų santvarkų priklausomybės nuo formalių, galiausiai diskursinių normų nustatymo ir jų pagrindimo procedūrų būsena; asmenybei – rizikingo savęs valdymo sukeliama itin abstrakčios aš-tapatybės būsena. Struktūra ima prievartauti kritikoje ištirpdyti garantuotą žinojimą, nustatyti apibendrintas vertybes bei normas ir atlikti pačios valdomą individuaciją (kadangi abstrakčios aš-tapatybės nurodo į savirealizaciją autonominiuose gyvenimo projektuose).

Šitas formos ir turinio skyrimas primena ilgą tradiciją turinčius mėginimus apibrėžti „protingą praktiką“: savimonė vėl grįžta refleksiška virtusios kultūros, savideterminacija – api-

bendrintų vertybių, o normos, savirealizacija – pažangesnės socializuotų subjektų individuacijos formomis. Tačiau refleksyvumo, universalizmo ir individuacijos didėjimas, kurį diferenciacijos procese patiria struktūriniai gyvenamojo pasaulio turiniai, dabar nebetinka subjekto santykio su savimi stiprinimui aprašyti. Ir aprašant tik šitaip, t. y. subjektinės filosofijos požiūriu, socialinė racionalizacija, protingas socialinės praktikos potencialas, galėjo būti pavaizduotas kaip socialinio makrosubjekto *autorefleksija*. Komunikacijos teorijai ši mąstymo figūra nebūtina. Dabar reflektuojama kultūra, apibendrinamos vertybės ir normos, labiau individinami socializuoti subjektai, dabar auga kritinė sąmonė, spartėja autonominės valios formavimasis, individuacija, vadinasi, vis ilgiau ir subtiliau mezgamo kalbos generuotos intersubjektyvybės tinklo sąlygomis stiprėja subjektų praktikai kadaise priskirti racionalumo požymiai. Gyvenamojo pasaulio racionalizavimas reiškia kartu diferenciaciją ir sutankinimą – sutankinimą iš intersubjektinių siūlų suregzto plevenančios tekstūros raizginio, kuris neleidžia išsklisti vis didesnę diferenciaciją patiriančioms kultūros, visuomenės ir asmens dalims. Gyvenamojo pasaulio reprodukcijos būdas kinta, suprantama, ne tiesia tokių pagrindinių sąvokų, kaip refleksyvumas, abstraktus universalizmas ir individuacija, nubrėžta linija. Racionalizuotas gyvenamasis pasaulis garantuoja veikiau prasminių ryšių tęstinumą netęstinėmis kritikos priemonėmis, saugo socialinės integracijos kontekstą rizikingomis individualistiškai izoliuojančio universalizmo priemonėmis ir, panaudodamas kraštutines individinančias socializacijos priemones, sublimuoja didžiulę genealoginio konteksto jėgą į trapią, pažeidžiamą bendrybę. Tiktai šitomis *priemonėmis* – juo abstrakčiau susidariusios gyvenamojo pasaulio struktūros veikia vis labiau besiskaidančiomis gyvenimo formomis – plėtojasi racionalusis į savitarpio supratimą orientuotos veiklos potencialas. Tai paaiškėja atlikus tokį mintinį eksperimentą.

Semantiniame lauke tęstinybės neturėtų nutrūkti net ir tada, jei kultūros reprodukcija galėtų vykti *vien tik* kritikuojant. Kal-

biniam savitarpio supratimui reikalingų neigimo potencialų plėtojimas pasidaro diferencijuotos struktūros gyvenamajame pasaulyje *būtina* sąlyga tam, kad tekstai sietųsi ir būtų tęsiamos tradicijos, kurios iš tikrųjų gyvuoja įtikinamumo jėga. Jei socialinė integracija galėtų vykti *vien tik* per abstraktų ir kartu individui pritaikytą universalizmą, tai anas socialinėje erdvėje iš tarpusavio pripažinimo santykių numegztas intersubjektyvybės tinklas taip pat neturėtų plyšti. Struktūriškai diferencijuotame gyvenamajame pasaulyje naudojamos diskursinio valios formavimo procedūros yra skirtos tam, kad, vienodai paisydamos kiekvieno individo interesų, garantuotų socialinį visų ryšį su visais. Todėl kaip diskursų dalyvis individas savo niekuo nepakeičiamu *taip* arba *ne* yra visiškai savarankiškas tik su sąlyga, kad bendradarbiavimu grindžiamu tiesos ieškojimu lieka susietas su universalia bendruomene. Net bendrumo substancija istorinėje kartų kaitoje turėtų virsti nieku, jei socialiniai procesai galėtų vykti *vien tik* per kraštutinės individuacijos slenkstį. Struktūriškai diferencijuotame gyvenamajame pasaulyje iš pat pradžių veiksmingu pripažįstamas tik šis principas: kad socializacija vyktų tokiu pat santykiu kaip individuacija, ir, priešingai, individai įsitvirtintų socialiniu požiūriu. Asmeninių įvardžių sistema, įmontuota į kalbas, yra beatodairiška individuacijos prievarta, tačiau per tą pačią kalbinę terpę kartu veikia ir tarpsubjektyvybės socializacijos jėga.

Taigi intersubjektyvybės teorija paremtos mąstymo figūros padeda suprasti, kodėl kritiškas tikrinimas ir falibilistinė sąmonė natūralistinę prigimtį nusimetusios tradicijos tęstinumą net stiprina; kodėl abstrakčios ir universalistinės diskursinio valios formavimo procedūros solidarumą gyvenimo kontekstuose, kurie nebėra tradicijos įteisinti, irgi stiprina; kodėl išplėstos individuacijos ir savirealizacijos erdvė socializacijos procesą, atsiskyrusį nuo fiksuotų socializacijos pavyzdžių, net sutankina ir stabilizuoja.

Jeigu tokiu būdu susigrąžinamas norminis modernybės turinys, išslystantis ne iš intencijų, o iš praktinės filosofijos sąvokų,

tada išsisklaido tie trys požymiai, kurie kadaise buvo suburti į „švietimo dialektiką“: subjektyvumas, kaip modernybės principas, turėjo apibrėžti ir normatyvinį modernybės turinį; į subjektą atgręžtas protas kartu vedė prie abstrakcijų, kurios suskaldė dorovinę visuotinybę; vis dėlto vienintelė iš subjektyvybės atsirandanti, jos ribotumus peržengti siekianti autorefleksija turėjo pasiteisinti kaip sutaikymo galia. Praktinė filosofija šią programą pasisavino savaip. Marxui klasių antagonizmo, pastarojo revoliucinio įveikimo ir susikaupusių gamybinių jėgų turinio išlaisvinimo analizė sudarė tris pagrindinius tarpusavyje susijusius elementus. Šiuo požiūriu iš kalbos sukurtos intersubjektyvybės struktūrų išvesta, gyvenamojo pasaulio racionalizavimo procesais sukonkretinta proto sąvoka nėra istorijos filosofijos prasme vartojamos racionalios praktikos sąvokos atitikmuo. Kai tik praktine filosofija grindžiamą visuomenės sampratą atmetame kaip savireferencinį, pavienius subjektus įimantį makrosubjektą, atkrenta atitinkamų diagnozės ir krizės įveikos modelių įvaizdžiai – skaldymas ir revoliucija. Kadangi laipsniškas komunikacinėje veikloje glūdinčio proto potencialo atpalaidavimas nebemąstomas kaip autorefleksija, šita modernybės normatyvinio turinio apibrėžtis negali iš anksto nulemti nei sąvokinių krizės diagnozės priemonių, nei jos įveikimo pobūdžio.

Nekonfliktiškų reprodukcijos procesų tikimybė anaiptol nedidėja kartu su gyvenamojo pasaulio racionalizavimu – pasislenka tik lygmuo, kuriame konfliktai gali reikštis. Diferencijuojantis gyvenamojo pasaulio struktūroms tik gausėja socialinių patologijų raiškos formų – pagal tai, kokia struktūros dalis iš kokios pusės yra nepakankamai aprūpinama: prasmės netekimas, neteisėtos sąlygos ir psichopatologijos yra labiausiai į akis krintančios, tačiau ne vienintelės simptomų klasės.[4] Tokiu būdu visuomenės patologijų priežastys, kurios makrosubjekto skilimo modelyje dar gali būti *koncentruojamos* aplink klasių an-

---

[4] Žr. pav. 22 veikale *J. Habermas* (1981), II, 215.

tagonizmą, subyra į plačiai išsibarsčiusias istorijos kontingencijas. Šiuolaikinių visuomenių patologijos bruožai susijungia į formas dar tik tiek, kiek išryškėja ekonominių ir biurokratinių, apskritai pažintinių-instrumentinių racionalumo formų persvara. Zigzagiškas *nevienodai išsemtų* racionalumo potencialų profilis išstumia *suskilusio* makrosubjekto įstrigusį, nuolat besikartojantį savęs perteikimo procesą iš mėginimų jį paaiškinti.[5]

Akivaizdu, kad tokiais apmąstymais mes visai dar nepaliečiame klausimo, kuris davė pradžią praktinei filosofijai. Kol mes, kaip iki šiol, išleidžiame iš akių medžiaginę gyvenamojo pasaulio reprodukciją, nepasiekiame net senosios problematikos lygmens. Marxas pagrindine sąvoka pasirinko „darbą“, nes matė, kaip buržuazinės visuomenės struktūras vis *stipriau formuoja* abstraktusis darbas, t. y. rinkos valdomo, kapitalu vertinamo ir fabrikiniu būdu organizuoto pramoninio darbo rūšis. Paskui ši tendencija aiškiai susilpnėjo.[6] Tačiau dėl to nedingo tas visuomenės patologijos tipas, kurį Marxas nagrinėjo pasitelkęs realias susvetimėjusio darbo abstrakcijas.

---

[5] Ideologijų, kurias pridengia atmesti antagonizmai, nebegalima priskirti klaidingai kolektyvų sąmonei; tos ideologijos kildinamos iš sistemiškai iškreiptos kasdienės komunikacijos pavyzdžių. Čia, kur išorinė kalbėjimo organizacija toliau perduoda kitaip nebeužmaskuojamą spaudimą vidinei kalbėjimo organizacijai ir tokiu būdu šią paslepia taip, kad išnyksta vidinės reikšmės ir galiojimo, reikšmės ir intencijos, reikšmės ir veiklos sąsajos (plg. *J. Habermas,* Überlegungen zur Kommunikationspathologie. – *J. Habermas*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, 1984, 226 ir tt.), – taigi čia, *iškreiptoje* komunikacijoje, kaip sužalotos intersubjektyvybės formos išryškėja Hegelio vienovės netekusi dorovinė visuotinybė ir Marxo susvetimėjusi praktika. Į šitą plotmę formaliosios pragmatikos priemonėmis turėtų būti grąžinamos ir Foucault diskurso analizės.

[6] *C. Offe*, Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie?. – *C. Offe*, Arbeitsgesellschaft, Frankfurt am Main, 1984, 13 ir tt.

III

Komunikacijos teorijos požiūris, atrodo, gali išgelbėti normatyvinį naujųjų laikų turinį tik idealistinių abstrakcijų kaina. Vėl kyla įtarimas dėl grynojo komunikacinio proto purizmo – šį kartą dėl abstraktaus racionalizuotų gyvenamųjų pasaulių aprašymo, kuris neatsižvelgia į medžiaginės reprodukcijos prievartas. Norėdami šį įtarimą atremti, turime parodyti, kad komunikacijos teorija gali padėti paaiškinti, kaip naujaisiais laikais rinkos principais organizuota ekonomika savo funkcijomis suauga su valdžią monopolizuojančia valstybe, kaip toji ekonomika tampa nepriklausoma nuo gyvenamojo pasaulio, pasidarydama laisvų normų socialine struktūra, ir savo pačios sistemai išlaikyti skirtus imperatyvus priešpriešina gyvenamojo pasaulio proto imperatyvamas. Marxas buvo pirmas, kuris šitą sistemos ir gyvenamojo pasaulio imperatyvų konfliktą ėmė nagrinėti kaip negyvojo ir gyvojo, abstraktaus ir konkretaus darbo dialektiką ir, pasitelkęs socialinės istorijos medžiagą, atkakliai rodė, kad į tradicinius gyvenamuosius pasaulius įsiveržia naujas gamybos būdas. Sistemos racionalumo pobūdis, kuris pirmą kartą akivaizdžiai iškilo kaip įnoringa kapitalo savirealizacijos logika, paskui apėmė ir kitas veiklos sritis.

Struktūros atžvilgiu gyvenamieji pasauliai gali smarkiai diferencijuotis: kultūros reprodukcijos, socialinės integracijos ir socializacijos funkcijų srityse jie gali sudaryti itin specializuotas dalines sistemas (posistemių posistemius) – kiekvieno gyvenamojo pasaulio kompleksiškumą labai riboja menkas savitarpio supratimo mechanizmo apkrovimas. Didėjant kokio nors gyvenamojo pasaulio racionalizacijai, auga ir savitarpio supratimo sąnaudos, kurios užkraunamos patiems komunikacijos dalyviams. Kartu didėja ir komunikacijos, kuriančios siejimo efektus tik dvigubu galiojimo pretenzijų neigimu, nesėkmės rizika. Įprastinė kalba – tai rizikingas, taip pat daug pastangų reikalaujantis, nepaslankus, riboto pajėgumo veiklos koordinavimo mechanizmas. Pavienio kalbos akto reikšmės neįmanoma

atskirti nuo kompleksiško gyvenamojo pasaulio prasmės horizonto – ji lieka susieta su intuityviai suvokiamu sąveikos dalyvių gyvenimo aplinkybių žinojimu. Konotacijų bei funkcijų gausa ir į savitarpio supratimą orientuoto kalbos vartojimo įvairavimo galimybės tėra visuotinybės santykio, neleidžiančio bet kaip plėsti tarpusavio supratimo kasdienėje praktikoje išgalių, atvirkščioji pusė.

Kadangi gyvenamųjų pasaulių koordinavimo ir savitarpio supratimo pajėgumas ribotas, tam tikrame kompleksiškumo lygmenyje kasdienė šnekamoji kalba privalo sumažinti krūvį ta specialių kalbų rūšimi, kurią Parsonsas tyrė pasitelkęs pinigų pavyzdį. Palengvėjimo efektas atsiranda tada, kai veiksmų koordinavimo mediumo nebereikia naudoti *visoms* kalbos funkcijoms. Atėmus iš kasdienės šnekamosios kalbos dalį funkcijų, sumažėja ir aplinkos valdomų veiksmų ryšys su gyvenamojo pasaulio kontekstais. Šitaip išlaisvinti socialiniai procesai padaromi „nepasauliniais", t. y. atleidžiami nuo santykio su visuotinybe ir tomis intersubjektyvybės struktūromis, kuriomis yra tarp savęs susijusios kultūra, visuomenė ir asmenybė. Tokiam palengvinimui ypač tinkamos yra medžiaginės reprodukcijos funkcijos, nes jų *per se* nereikia atlikti komunikacijos veikloje. Juk būsenos pokyčiai medžiaginiame substrate yra tiesiogiai kilę iš susikaupusių rezultatų ir tikslingų įsikišimų į objektyvųjį pasaulį padarinių. Be abejo, ir šiuos teleologinius veiksmus reikia koordinuoti; jiems būtina socialinė integracija. Tačiau integracija dabar gali vykti per *nuskurdintą* ir *standartizuotą* kalbą, kuri koordinuoja specifinio pobūdžio veiklą, pavyzdžiui, prekių ir paslaugų gamybą bei paskirstymą, neapsunkinant socialinės integracijos rizikingais ir neekonomiškais savitarpio supratimo procesais, ir per kasdienės šnekamosios kalbos terpę, iš naujo nesusiejant jos su kultūros tradicijos ir socializacijos reiškiniais. Šitas specialiai užkoduotas valdymo kalbos sąlygas neabejojamai patenkina pinigai. Nuo normalios kalbos jie atsiskyrė kaip į standartines (mainų) situacijas orientuotas specialus kodas, kuris preferencinės struktūros (pasiūlos ir paklausos) pagrindu

sudaro sąlygas veiksmingai koordinuoti veiklą ir sprendimus, nesinaudojant gyvenamojo pasaulio ištekliais.

Pinigai padaro galimas ne tik specifiškai nepasaulinėmis padarytas sąveikos formas, bet ir suteikia galimybę susidaryti specifinių funkcijų posistemiui, kuris santykius su aplinka realizuoja per pinigus. Istoriniu požiūriu su kapitalizmu atsirado ekonomikos sistema, vidinius ryšius bei mainus su neekonominėmis aplinkomis (privačiais ūkiais ir valstybe) reguliuojanti monetariniais būdais. Samdomojo darbo ir valstybės mokesčių institucionalizacija naujam gamybos būdui buvo lygiai toks pat reikšmingas dalykas, kaip ir kapitalistinės įmonės organizacijos forma ekonomikos sistemos viduje. Gamybos procesui persiorientavus į samdomąjį darbą, o valstybės aparatui per mokesčius, surenkamus iš darbo žmonių, užmezgus atgalinį ryšį su gamyba, susiformavo papildomosios aplinkos. Viena vertus, valstybės aparatas pasidarė priklausomas nuo masinėmis komunikacijos priemonėmis valdomos ekonomikos sistemos; tai, be kita ko, vedė prie to, kad su įstaigomis ir asmenimis susijusi valdžia buvo priderinta prie mokesčių terpės struktūros, kitaip sakant, valdžią asimiliavo pinigai. Antra vertus, fabrikiniu būdu organizuota gamyba išnaikino tradicines darbo ir gyvenimo formas. Kaimo gyventojų vertimas plebėjais ir daugiausia miestuose susitelkusios darbininkijos suproletarinimas buvo pirmas akivaizdus sistemos sąlygotas kasdienės praktikos sudaiktinimo atvejis.

Per tarpines grandis vykstančius mainų procesus šiuolaikinėse visuomenėse susiklosto trečias autonomiškais tapusių funkcinių kontekstų lygmuo, iškylantis virš paprastų sąveikų lygmens ir viršum lygmens, kuris dar turi gyvenamojo pasaulio organizacijos formų. Virtę savarankiškais posistemiais, gyvenamojo pasaulio horizontą peržengiantys sąveikos kontekstai susilieja į antros prigimties normatyvų nevaržomą socialumą. Šitas sistemos ir gyvenamojo pasaulio atsiejimas šiuolaikiniuose gyvenamuosiuose pasauliuose yra patiriamas kaip *gyvenimo formų sudaiktinimas*. Hegelis į šią esminę patirtį reagavo „pozity-

vumo“ sąvoka ir skilusios dorovinės visuotinybės idėja; Marxas buvo savitesnis, atkreipdamas dėmesį į susvetimėjusį pramoninį darbą ir klasių antagonizmą. Laikydamiesi subjektinės filosofijos prielaidų, abu, aišku, sumenkino įnoringumą sistemiškai integruotų veiklos sričių, kurios taip atitolsta nuo intersubjektyvybės struktūrų, kad socialiai integruotose, gyvenamajame pasaulyje diferencijuotose veiklos baruose nebeturi jokių struktūrinių analogijų. Hegelio ir Marxo manymu, poreikių sistema, arba kapitalistinė visuomenė, radosi iš abstrahavimo procesų, kurie dar byloja apie dorovės visuotinybę arba racionalią praktiką ir lieka pavaldūs pastarųjų struktūroms. Aukštesnėje subjekto santykio su savimi ir savo paties judėjimo pakopoje tos abstrakcijos sudaro nesavarankiškus elementus, į kuriuos jos vėl turi įsilieti. Marxo sistemoje tas perėjimas įgauna revoliucinės praktikos formą, kuri sulaužo sisteminį kapitalo savirealizacijos įnoringumą, grąžina susavarankintą ekonomikos procesą atgal į gyvenamojo pasaulio horizontą ir laisvės karalystę išvaduoja iš būtinybės karalystės diktato. Revoliucija gamybos priemonių privatinės nuosavybės srityje kartu turi paliesti institucinius pamatus tos terpės, per kurią įvyko kapitalistinės ekonomikos diferenciacija. Sustingusiam gyvenamojo pasaulio vertybių dėsniui revoliucija turi grąžinti spontaniškumą, ir tą pačią akimirką objektyvi kapitalo regimybė virs nieku.

Šitas sistemos sudaiktintų veiklos sričių sulydymas į dvasios arba visuomenės santykį su savimi susidūrė, kaip jau matėme, su stipriu pirmosios dešiniųjų hegelininkų kartos pasipriešinimu. Pasisakydami prieš valstybės ir visuomenės dediferenciaciją, jie reikalavo objektyviai skirti socialinę sistemą ir valstybės subjektą. Neokonservatyvieji Hegelio sekėjai šiai tezei jau linkę pritarti. Hansas Freyeris ir Joachimas Ritteris kultūros ir visuomenės sudaiktinimo dinamikoje įžvelgia vien tik siektinos subjektyvios laisvės srities konstituavimo atvirkščiąją pusę. Gehlenas dar ir šią sritį kritikuoja kaip tuščios, iš visų daiktinių imperatyvų išlaisvintos subjektyvybės sferą. Net ir tie, kurie sekdami Lukácsu laikosi sudaiktinimo koncepcijos, vis labiau

pritaria savo oponentams; vis didesnį įspūdį jiems daro subjektų bejėgiškumas save reguliuojančių sistemų uždaro rato procesų atžvilgiu. Bemaž nebėra skirtumo, ar vienas kaip neigiamą visuotinybę kaltina tai, ką kitas aukština kaip kristalizaciją, ar vienas priekaištauja dėl sudaiktinimo tam, ką kitas technokratiškai traktuoja kaip tikrovės dėsnį. Šita socialinės teorinės epochos diagnozės tendencija jau ištisi dešimtmečiai rutuliojasi ta kryptimi, kurią sisteminis funkcionalizmas paverčia savo esme, t. y. patiems subjektams jis leidžia sumenkti iki sistemų lygmens. Sisteminis funkcionalizmas patyliukais patvirtina „baigmę individo", kurį Adorno savo negatyviąja dialektika buvo užspeitęs ir užkeikęs kaip paties individo nulemtą likimą. N. Luhmannas paprasčiausiai daro prielaidą, kad suiro subjektyvybės struktūros ir individai išsiskyrė iš gyvenamojo pasaulio, – kad asmeninės ir socialinės sistemos sudarė atskiras aplinkas.[7] Barbarišką situaciją, kurią Marxas išpranašavo tam atvejui, jei nepasisektų revoliucinė praktika, apibūdina visiškas gyvenamojo pasaulio pajungimas vartojamųjų verčių ir konkretaus darbo panaudojimo procesų atskirtiems imperatyvams. Nepaisydamas to, sisteminis funkcionalizmas vadovaujasi nuostata, kad šita padėtis jau yra atsiradusi – ne tik kapitalistinės ekonomikos baruose, bet ir *visų* funkcinių posistemių prieigose. Į pašalį nustumtas gyvenamasis pasaulis galėtų išlikti tik tuo atveju, jeigu savo ruožtu pavirstų aplinkos valdomu posistemiu, o kasdienę komunikacijos praktiką paliktų kaip gyvatės išnarą.

Sisteminis Luhmanno versijos funkcionalizmas perima subjektinės filosofijos paveldą: su savimi santykį turintį subjektą jis pakeičia su savimi santykį turinčia sistema; kita vertus, jis radikalina Nietzsche's proto kritiką: nustatydamas santykį su gyvenamuoju pasauliu panaikina bet kokią pretenziją į protą.[8]

---

[7] Plg. šios paskaitos poskyrį „Ekskursas į tai, kaip Luhmannas sistemų teorijos pagrindu perima subjektinės filosofijos paveldą".

[8] Tai, kad ir Luhmannas, kaip ir proto kritikai, priklauso prie Nietzsche's sekėjų, geriau suprasime tuo atveju, jei į Nietzsche's papras-

tos ideologijos kritikos suvisuotinimą dar kartą pažvelgsime subjektinės filosofijos akimis. Čia bus naudingas vienas Dieterio Henricho samprotavimas apie fikciją ir tiesą. Pradžią tam samprotavimui duoda kaip būtinybė konstituojamas, pagal savus kriterijus galiojantis, nuoseklus santykio su savimi principu operuojančio pažinimo subjekto reprezentacijos kontekstas. Šitas kontekstas, kuris yra racionalus „niekatrajai giminei“, „mums“, išoriniams stebėtojams, gali atsiskleisti kaip fiktyvus pasaulis, jeigu tas pasaulis „gali būti aprašomas ne kaip pažinimo procesas, bet kaip tam tikro veikimo būdo įrankis“ ankstesniame už jį ir pastarajam neprieinamame kontekste. Demaskuojantysis kritikas nuo fiktyvaus pasaulio gali, žinoma, atsiriboti tik patvirtindamas kaip neišvengiamai konstituotą, iš vidaus nekritikuojamą ir šiuo atžvilgiu racionalų prasmės kontekstą ir pasisavindamas jei ne tuos, tai bent racionalumo apskritai kriterijus: „Kritinis ketinimas gali vyrauti tik tol, kol racionalumas, reikšdamas savo paties teisėtą pretenziją, šiaip ar taip, vis dėlto lieka objektyvus. Tol fikcijų kritika galėjo būti laikoma būdu, kuris galų gale veda prie racionalumo, neturinčio nieko bendra su fikcijomis. Tačiau ši kritikos forma gali atsigręžti ir prieš visą lūkesčių, kurie buvo susiję su racionalumu pačiu savaime, idealą ... Ji (tada) virsta nauja pateisinamo pagrindimo forma pačioms fikcijoms pramanyti.“ (*D. Henrich*, Versuch über Fiktion und Wahrheit. – Poetik und Hermeneutik, X, München, 1984, 513.)

Kompromisų nepripažįstantis ideologijos kritikas, kuris beatodairiškai žengia šitą žingsnį, nebegali savo paties užmojo naiviai traktuoti kaip nukreipto į tiesą. Dabar savo paties sąmoningą gyvenimą jis tapatina su esmingos, fikcijas kuriančios gyvenimo galios produktyvumu ir laisve. Šitoje vietoje, aišku, keliai išsiskiria, arba kritika pradeda plisti ir apimti visą fikcijai priešingą protą, kuris su didžiule nusikalstama energija slopina, atmeta ir draudžia viską, kas galėtų pralaužti uždarą su savimi santykiaujančio subjektyvumo ratą ir ją pačią nuo savęs atitolinti. Šitai radikaliai proto kritikai tiesos galiojimas begali reikštis tik objekto srityje – savo pačios patvirtinimą ji ima iš gyvenimo jėgų, kurios kuria fikcijas, horizonto, t. y. iš estetinės patirties horizonto. Šitai neprisipažįstamai – išskyrus Derrida – paradoksaliai tęsiamos kritikos estetizacijai atsiranda, be abejo, alternatyva. Lygmenyje, kuris pasiekiamas antrojoje ideologijos kritikos pakopoje, mąstymą galima tęsti *kita* kryptimi – jei tik *atsižadama pačios kritikos intencijos*. Interesą galima nukreipti, tarkim, į klausimą, kaip subjektai savo pirminiu produktyvumu bei laisve reiškiasi per gyvenimui tarnaujančias fikcijas pasaulyje, kuris konstitavosi kaip turintis santykį su pačiu savimi. Kalbamasis tyrimas tarsi vienu metu panaudoja antrąja refleksija nustatytą „dimensiją vyksmo, kuris pats egzistuoja tik kaip grynas faktas, bet turi savybę savo tąsai reikalauti įžvalgumo iliuzijos“ (*D. Henrich* [1984], 514). Tyrimo objektas yra nebe funkciškumą neigiantis protas, o subjektų, gyvenančių su juo ir iš jo – funkcijos

Tas faktas, kad Luhmannas išnaudoja visą tų dviejų priešingų tradicijų refleksijos turinį ir Kanto bei Nietzsche's idėjų motyvus sukomponuoja į kibernetinį kalbos žaidimą, rodo, kokiu lygmeniu jis kuria socialinės sistemos teoriją. Tas pačias savybes, kurias Foucault, pasitelkęs transcendentalinę-istorinę valdžios sampratą, priskyrė diskurso formacijoms, Luhmannas perkelia į prasmę perdirbančias sistemas, veikiančias santykio su savimi principu.[9] Kartu su proto sąvoka atsisakydamas ir proto kritikos intencijos, jis gali visus teiginius, kuriuos Foucault laikė dar itin įprastiniais, paversti aprašomaisiais. Šiuo

---

požiūriu tik pritarimo vertų fikcijų, – gyvybingumą didinančio savęs išlaikymo *poiesis*.

Tai kartu reiškia *funkcionalistinį* tiesos, kuri apskritai yra esminė prasmingo gyvenimo atsinaujinimui, galiojimo patvirtinimą. Kaip tik šitas, su atitinkamo subjekto pažinimo perspektyva susijęs tiesos galiojimas turi – ne mažiau, bet ir ne daugiau – pasinaudoti pačia teorija, kuri specializavosi šitaip pažinti prasmingo gyvenimo atsinaujinimą. Teorija turi pažinti save kaip paties subjekto turinio garantijos stiprinimo produktą, subjekto, kuris reprodukuoja save tik *pasitelkdamas* fikcinį pasaulį. Perspektyvizmas nėra toks siaubingas, jei mes čia galvosime ne apie bet kokį subjektą, o apie itin specializuotą, save pažinti išmiklintą subjektą. Tai maždaug atitinka naudojimąsi sistemų teorija, kuria sociologija nustato santykį su pačia savimi, kaip nuo kompleksiškumo redukcijos priklausomo visuomenės posistemio realizacija. Šitą žingsnį žengia Luhmannas.

Norėdamas originaliai suderinti Kanto ir Nietzsche's įžvalgas, jis pasinaudoja pagrindinėmis biologijoje pasiteisinusiomis kibernetikos ir bendrosios sistemų teorijos sąvokomis. Pasaulį konstituojantys transcendentalinio subjekto, kuris prarado savo nuo pasaulio atsietą statusą ir nusileido ant empirinių subjektų pakopos, darbai yra rekonceptualinami kaip jusliniu, santykio su savimi pagrindu operuojančios, dvasiškai savo aplinką reprezentuoti gebančios sistemos rezultatai. O funkcijas kuriantis subjektų, kuriems tiesos ir iliuzijos skirtumas yra praradęs prasmę, gyvenimo jėgą didinančio savęs išlaikymo produktyvumas yra rekonceptualinamas kaip aplinkos kompleksiškumą įveikianti, savo kompleksiškumą didinanti prasme grindžiamos sistemos sudėties garantija. (Plg. šios paskaitos poskyrį „Ekskursas į tai, kaip Luhmannas sistemų teorijos pagrindu perima subjektinės filosofijos paveldą.“)

[9] Į tai atkreipė mano dėmesį A. Honnethas; žr. jo veikalą Kritik und Macht, Frankfurt am Main, 1985, 214 ir tt.

požiūriu neokonservatyvų socialinio modernizmo teigimą Luhmannas pastūmėja į kraštutinumą ir iškelią į tokią refleksijos aukštumą, kur apie viską, ką tik postmodernizmo gynėjai galėjo pateikti, jau iš anksto buvo pagalvota – be jokio kaltinimo ir jokio smulkmeniškumo. Negana to, sisteminis funkcionalizmas nelinkęs priimti priekaišto, kad, girdi, negalįs atsakyti už savo paties statusą: nieko nelaukdamas jis įterpia save į mokslų sistemą ir ima reikštis kaip į „dalykinį universalumą" pretenduojanti teorija. Lygiai taip pat neprikiši jam išlyginimo tendencijos. Luhmanno teorija, kuri konceptualizacijos galia, teorine fantazija ir informacijos apdorojimo pajėgumu šiandien yra su niekuo nepalyginama, vis dėlto kelia abejonę, ar kaina už jos „abstrakcijos laimėjimus" nėra per didelė. Nenuilstančios rekonceptualizacijos verpimo staklės kaip tik „nekompleksišką" gyvenamąjį pasaulį išskiria kaip nesuvirškinamą atlieką – taigi kaip tik tą reiškinių sritį, kuri traukia socialinės teorijos dėmesį, teorijos, dar nesudeginusios visų ikimokslinių krizės patirčių tiltų.

Marxas kapitalistinės ekonomikos atžvilgiu nedarė skirtumo tarp naujo sistemos diferenciacijos lygmens, kuris susiformuoja kartu su tarpinėmis priemonėmis valdoma ūkio sistema, ir tos sistemos institucinimo savitų klasinių formų. Klasinių struktūrų pašalinimas ir funkciškai susiklosčiusių bei sudaiktintų sąveikos sričių nepriklausomos sisteminės logikos ištirpdymas buvo vienintelis jo sindromas. Luhmannas padaro bekompromisinę klaidą. Susidūręs su nauju sistemų diferenciacijos lygmeniu, jis nepastebi, kad valdymo priemonės – tokios kaip pinigai ir valdžia, per kurias funkcinės sistemos išsiskiria gyvenamojo pasaulio fone – gyvenamajame pasaulyje vėl turi būti institucinamos. Štai kodėl specifiniai klasinio paskirstymo efektai, kylantys dėl to, kad tarpinės valdymo priemonės yra įtvirtintos nuosavybės ir konstitucijos normose, visai nepatenka į akiratį. „Inkliuzija", suprantama kaip kiekvieno vienoda teisė prieiti prie visų funkcinių sistemų, iškyla kaip sistemos sąlygo-

jamas diferenciacijos proceso rezultatas.[10] Pasak Marxo, po sėkmingos revoliucijos sistemiškai savarankiškais tapę funkcijų kontekstai turės išnykti, o Luhmannui gyvenamasis pasaulis funkciškai diferencijuotoje šiuolaikinėje visuomenėje jau dabar nebeturi jokios reikšmės. Žvelgiant iš abiejų perspektyvų, dingsta ta sistemos ir gyvenamojo pasaulio imperatyvų sampyna ir priešingumas, kurie paaiškina dvilypį socialinės modernizacijos pobūdį.

Socialinės racionalizacijos paradoksus, kuriuos nagrinėjau kitame veikale[11], galima apibendrinti – labai supaprastinant – tokiomis tezėmis. Kol tarpinės priemonės – pinigai ir valdžia – galėjo įgyti teisinių institucijų statusą, gyvenamojo pasaulio racionalizacija turėjo pasiekti tam tikrą brandos laipsnį. Abi funkcinės – rinkos ekonomikos ir administracinės valstybės – sistemos, iškylančios virš sluoksniuotos visuomenės bendravalstybinės santvarkos horizonto, iš pradžių sugriauna tradicines senosios Europos gyvenimo formas. Tačiau abiejų funkciškai susijusių posistemių vidaus dinamika turi atgalinį poveikį ir joms egzistuoti duodančioms suracionalintoms šiuolaikinės visuomenės gyvenimo formoms tokiu mastu, kokiu monetariniai ir biurokratiniai procesai įsiveržia į pagrindinės kultūros reprodukcijos, socialinės integracijos ir socializacijos sritis. Tarpinės sąveikos formos negali persimesti į gyvenimo barus, kurie pagal savo funkciją priklauso nuo į savitarpio supratimą orientuotos veiklos taip, kad nesukeltų pašalinių patologinių efektų. Politinėse išsivysčiusio kapitalizmo visuomenės sistemose išryškėja kompromisinės struktūros, kurias istorijos požiūriu galima suvokti kaip gyvenamojo pasaulio reakcijas į nepriklausomą sisteminę logiką ir kapitalistinio ekonomikos proceso bei valdžią monopolizuojančio valstybės aparato kompleksinį augimą. Šita radimosi isto-

---

[10] *N. Luhmann*, Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München, 1981, 25 ir tt.

[11] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, II, Frankfurt am Main, 1981, 8-as sk.

rija įspaudžia pėdsakus nepageidavimuose, kuriuos į krizę patekęs socialinės valstybės kompromisas dabar palieka atvirus.[12]

Pageidavimus lemia į ekonominius ir valstybinius sistemos imperatyvus orientuota logika. Abu tarpinių priemonių valdomi posistemiai, vienas antram sudarantys aplinkas, turi vis dėlto protingai derintis prie vienas antro, – ne vien savo išlaidas tarp savęs eksternuoti ir tuo apsunkinti visą nepajėgiančią save reflektuoti sistemą. Tokios politikos erdvėje ginčytinas tėra tik teisingas problemos naštos paskirstymas tarp valstybės ir ekonomikos posistemių. Vieni krizės priežastis regi išlaisvintoje ekonomikos dinamikoje, kiti – ekonomikai uždedamuose biurokratijos varžtuose. Tinkami vaistai tai krizei gydyti yra socialinis kapitalizmo tramdymas arba planinio valdymo grąžinimas rinkai. Viena pusė sistemos keliamų trikdymų šaltiniu laiko monetarinę darbo jėgą, kita – biurokratinį asmeninės iniciatyvos varžymą. Tačiau ir vieni, ir kiti sutaria, kad apsaugos reikalingos gyvenamojo pasaulio sąveikų sritys socialinio modernizavimo, valstybės ir ekonomikos atžvilgiu vaidina tik pasyvų vaidmenį.

Tuo tarpu socialinės gerovės valstybės legitimistai dabar visur traukiasi atgal, o neokonservatyviosios jėgos nerūpestingai mėgina nutraukti valstybės įgyvendinamą socialinės gerovės kompromisą arba bent iš naujo apibrėžti jo sąlygas. Už energingą kapitalo panaudojimo sąlygų pagerinimą neokonservatoriai iš anksto prisiima nuostolius, kurie tam tikram laikui gali būti primesti neprivilegijuotųjų ir išskirtųjų gyvenamajam pasauliui, bet jie prisiima taip pat ir rizikas, kurios paliečia visuomenę apskritai. Naujos klasių struktūros randasi vis platėjančiuose segmentuotos visuomenės pakraščiuose. Ekonomikos augimą palaiko naujovės, kurios pirmą kartą *sąmoningai* susiejamos su nebesukontroliuojama ginklavimosi spirale. Kartu suracionalintų gyvenamųjų pasaulių vidinė normatyvinė logika reiškiasi nebe vien klasikiniais teisingesnio paskirstymo reikalavimais, bet

[12] Plg. *C. Offe,* Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates. – *C. Offe* (1983), 323 ir tt.

ir plačiu vadinamųjų postmaterialiųjų vertybių spektru, suinteresuotumu išlaikyti labai diferencijuotų gyvenimo formų natūralius pagrindus ir komunikacines vidaus struktūras. Todėl naujose trinties tarp sistemos ir gyvenamojo pasaulio imperatyvų vietose įsižiebia konfliktai, kurių negali pagauti esamos kompromisų struktūros. Dabar kyla klausimas, ar laikantis senų į sistemą orientuotų politikos taisyklių galima pasiekti naują kompromisą, ar krizių valdymą, kuris yra pasirengęs reaguoti į sistemos keliamas arba sistemiškomis suvokiamas krizes, pakirs socialiniai judėjimai, kurie orientuojasi nebe į sistemos valdymo reikmę, o į *ribinius* sistemos ir gyvenamojo pasaulio *procesus*.

IV

Keldami šį klausimą mes paliečiame kitą aspektą – krizės įveikimą stambiu mastu, kuriam praktinė filosofija kadaise pasiūlė revoliucijos būdą. Jei visuomenė apskritai nebesuvokiama kaip aukštesnės pakopos subjektas, kuris save pažįsta, apibrėžia ir realizuoja, tada nebelieka visuomenės santykio su pačia savimi kelių, kuriais revoliucionieriai galėtų eiti, norėdami paliegusį makrosubjektą paveikti jo paties priemonėmis. Toks dalykas, kaip autorefleksiškas socialinės visuotinybės pažinimas, nedalyvaujant su pačiu savimi santykiaujančiam makrosubjektui, yra lygiai taip pat sunkiai *įsivaizduojamas*, kaip ir visuomenės poveikis pačiai sau. Kai tik viešosios nuomonės ir valios formavimosi procesų aukštesnės pakopos intersubjektyvybės užima visos visuomenės aukštesnės pakopos subjekto vietą, šios rūšies santykiai pačių su savimi netenka prasmės. Tad kyla klausimas, ar pasikeitusių prielaidų sąlygomis išvis dar yra prasmė kalbėti apie „visuomenės poveikį pačiai sau“.

Kad visuomenė galėtų veikti pačią save, yra reikalingas refleksijos centras, kur jinai, vykstant savivokos procesui, kauptų žinias apie pačią save, vykdomoji sistema, kuri, kaip dalis, galėtų kalbėti už visumą ir daryti jai įtaką. Ar šiuolaikinės visuo-

menės pajėgios įvykdyti abi šias sąlygas? Sistemų teorija jas vaizduoja kaip acentrines, – visuomenes „be centrinio organo".[13] Pasak tos teorijos, gyvenamasis pasaulis beatodairiškai susiskaidė į funkciškai specifinius posistemius, tokius kaip ekonomika, valstybė, auklėjimas, mokslas ir kt. Šitos sistemos monados, nuvytusius intersubjektyvius santykius pakeitusios funkcinėmis sąsajomis, yra simetriškame tarpusavio santykyje, kurio keblios pusiausvyros visa visuomenė net negalėtų reguliuoti. Tie santykiai turi balansuoti vienas kito atžvilgiu, nes nė viena kartu su jais įsisiūbuojanti visos visuomenės funkcija neįgauna visos visuomenės *pirmenybės*. Nė vienas iš tų posistemių negalėtų būti hierarchijos viršūnėje ir atstovauti visumai taip, kaip kadaise sluoksniuotose visuomenėse imperatorius atstovavo imperijai. Šiuolaikinės visuomenės nebeturi centrinės autorefleksijos ir valdymo instancijos.

Sistemų teorijos požiūriu posistemiai savo *pačių* funkcijos atžvilgiu sukuria kažką panašaus į *savimonę*. Visuma joje atsispindi tik iš posistemio perspektyvos, kaip pastarojo atitinkama socialinė aplinka: „Todėl visos visuomenės funkcijas atliekantis sutarimas dėl to, kas yra ir kas galioja, darosi sunkiai įmanomas, o iš tikrųjų – neįmanomas; tai, kas laikoma sutarimu, funkcionuoja laikina forma. Be to, kompleksiškumo lygmenyje esama iš tikro produktyvių specifines funkcijas atliekančių tikrovės sintezių, kurias pavienės funkcinės sistemos gali atlikti kiekviena sau, tačiau kurių nebegalima pridėti prie visos pasaulio žiūros *congregatio corporum*, *universitas rerum* prasme."[14] O „laikinumo" sąvoką Luhmannas išnašoje aiškina taip: „Tai buvo savotiškas Husserlio filosofijos sprendimas, turėjęs nemažą rezonansą sociologinėse diskusijose, šitam laikinumui, pavadinant jį „gyvenamuoju pasauliu", suteikti konkretaus *a priori* pradinės bazės statusą." Sociologijos požiūriu gyvenamasis pasau-

---

[13] *N. Luhmann* (1981), 22.

[14] *N. Luhmann*, Gesellschaftsstruktur und Semantik. I, Frankfurt am Main, 1980, 33.

lis neturi pagrindo postuluoti tam tikros rūšies „būties prioritetą“.

Husserlio apriorizmo palikimas įvairioms socialinės fenomenologijos atmainoms gali būti našta[15]; tačiau iš transcendentalinės filosofijos priklausomybės ištrūko komunikacijos teorijos sąvoka *gyvenamasis pasaulis*. Be šios sąvokos bus sunku išsiversti tais atvejais, kai reikės atsižvelgti į svarbų *kalbinio* suvisuomeninimo faktą. Sąveikos dalyviai negali atlikti suderinimui reikšmingų kalbėjimo aktų, nesiremdami visiems dalyviams intersubjektyviai padalytu, į kalbėjimo situacijas besibraunančiu ir kiekviename subjekte įtvirtintu gyvenamuoju pasauliu. Tiems, kurie vienaskaitos ar daugiskaitos pirmuoju asmeniu atlieka į savitarpio supratimą orientuotos komunikacijos veiksmus, erdvės ir semantinio lauko koordinačių sistemoje kiekvienas gyvenamasis pasaulis sudaro prasmės ir referencijų su istorinio laiko nuliniu tašku sąsajų visuotinybę. Be to, įvairūs tarp savęs susiduriantys gyvenamieji pasauliai neatsiduria *vienas šalia kito* be jokio savitarpio supratimo. Kaip visuotinybės, jie pasiduoda universalumo pretenzijų traukai ir tol gludina savo skirtybes vienas antro atžvilgiu, kol savitarpio supratimo horizontai, kaip sako Gadameris, „susilieja“. Todėl ir šiuolaikinės, labai decentruotos visuomenės kasdienėje komunikacijos veikloje išlaiko virtualų savęs supratimo centrą, iš kurio žvelgiant net specifikuotų funkcijų veiklos sistemos – kol nepraauga gyvenamojo pasaulio horizonto – lieka intuityviame nuotolyje. Šitas centras, žinoma, irgi yra projekcija, tačiau veiksminga projekcija. Policentriniai, vienas kitam užbėgantys už akių, vienas kitą aplenkiantys ir konkuruojantys visuotinybės projektai sukuria konkuruojančius centrus. Net kolektyvinės tapatybės per interpretacijas nerimastingai šokinėja ir yra panašios veikiau į trapų tinklą, nei į stabilų autorefleksijos centrą.

Vis dėlto kasdienė praktika ir nesluoksniuotose visuomenėse, t. y. tokiose, kurios nebedisponuoja tradicinėmis reprezenta-

---

[15] *U. Mathiessen*, Das Dickicht der Lebenswelt, München, 1984.

tyvaus savęs pateikimo formomis įgyjamu žinojimu apie pačias save, pasiūlo vietą spontaniškiems savęs supratimo ir tapatybės kūrimo procesams. Taip pat ir šiuolaikinėse visuomenėse iš polifoniškų ir neaiškių visuotinybės projektų formuojasi difuziška bendroji sąmonė. Šią, pasitelkus specifines temas ir sutvarkytus mokslinius duomenis, galima koncentruoti ir formuluoti aiškiau; sutankintuose aukštesnės pakopos viešosios srities komunikacijos procesuose ji pasidaro aiškesnė. Komunikacijos technologijos, tokios kaip knygų leidyba ir spauda, paskui radijas ir televizija, daro prieinamas beveik visų kontekstų raiškas ir sukuria itin diferencijuotą vietinių ir transregioninių, literatūros, mokslo ir politikos, partijų arba asociacijų, nuo komunikacijos priemonių priklausomų arba subkultūrinių viešųjų sričių tinklą. Viešosiose srityse institucionalizuojami nuomonių ir valios formavimo procesai, kurie, kad ir kaip būtų specializuoti, priklauso nuo sklaidos ir tarpusavio skvarbos. Ribos yra pralaidžios; kiekviena viešoji sritis kitų atžvilgiu irgi yra atvira. Jų diskursų struktūros sudaro sąlygas vos paslepiamai universalistinei tendencijai. Visos dalinės viešosios sritys rodo esant bendrą viešąją sritį, kuri visuomenėje, kaip visumoje, sukuria žinojimą apie save. Europos Švietimas šią patirtį įvertino ir įtraukė į savo programines nuostatas.

Tai, ką Luhmannas vadina „visoje visuomenėje funkcionuojančiu sutarimu“, priklauso nuo konteksto ir yra apgaulinga, o iš tikrųjų – laikina. Tačiau šitas visos visuomenės refleksyvus žinojimas *egzistuoja*. Jis egzistuoja tik dėl viešųjų sričių aukštesnės pakopos intersubjektyvybės ir todėl nebegali patenkinti griežtų aukštesnės pakopos subjekto autorefleksijos kriterijų. Tokio savęs supratimo centro, aiškus daiktas, nepakanka, kad visuomenė galėtų veikti pati save; tam tikslui jai reikėtų centrinės valdymo instancijos, kuri galėtų priimti viešosios srities žinias ir impulsus ir paversti juos veiksmais.

Pagal mūsų politinės tradicijos normatyvinį modelį demokratiškai teisėtas, nuo kunigaikščių suvereniteto į tautos suverenitetą perorientuotas valstybės aparatas turi galėti vykdyti vals-

tybės piliečių nuostatas ir valią. Patys valstybės piliečiai dalyvauja formuojant kolektyvinę sąmonę, bet kolektyviai veikti jie negali. O ar valstybė tai gali? „Kolektyviai veikti" reikštų, kad visuomenės žinojimą, konstituotą intersubjektyviu būdu, valstybė organizacijos prasme perduoda visuomenės savideterminacijai. Tačiau dėl tokios galimybės – bent jau sistemų teorijos požiūriu – reikia abejoti. Šiais laikais politika iš tikrųjų yra virtusi funkciškai diferencijuotu posistemiu, ir šis kitų posistemių atžvilgiu negali turėti tokio autonomijos laipsnio, kuris būtų reikalingas centriniam valdymui, t. y. iš visuomenės, kaip visuotinybės, kylančiai ir į ją grįžtančiai savirealizacijai.

Šiuolaikinėse visuomenėse esama akivaizdžios asimetrijos tarp (silpnos) intersubjektinio savęs supratimo gebos ir (stipraus) visuomenės, kaip visumos, gebėjimo įtakoti save pačią. Pasikeitusių prielaidų sąlygomis subjektinės filosofijos poveikio sau modelis nėra ekvivalentiškas Hegelio ir Marxo revoliucinės veiklos sampratai.

Ši įžvalga labai paplito dėl tos patirties, kurią įgijo pirmiausia darbininkų partijos ir profesinės sąjungos, įgyvendindamos socialinės gerovės valstybės projektą po Antrojo pasaulinio karo. Aš nekalbu apie ekonomikos problemas, dėl sėkmingos socialinės gerovės valstybės įstatymų leidybos kilusias atstatymo laikotarpiu, nekalbu apie planavimo įstaigų galios ir gebėjimo kištis ribas, apskritai apie *valdymo* problemas. Turiu galvoje veikiau būdingą demokratiškai teisėtos valstybės valdžios, kurią reikėjo įvesti siekiant „socialiai tramdyti" įprastinę kapitalistinę ekonomikos sistemą, ypač stengiantis neutralizuoti pašalinius neigiamus krizinio augimo padarinius priklausomų darbo žmonių egzistencijai ir gyvenamajam pasauliui, suvokimo pokytį.[16] Tai, kad aktyvi valstybė kišosi ne tik į ekonomiką, bet ir į savo piliečių reikalus, socialinės gerovės valstybės gynėjai

[16] Toliau remsiuos tokio pat kaip ir knyga pavadinimo straipsniu, išspausdintu: *J. Habermas,* Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften, V, Frankfurt am Main, 1985.

nelaikė jokia problema – juk tikslas buvo toks: pertvarkius darbo ir užimtumo santykius, pertvarkyti piliečių gyvenimo sąlygas. Visa tai buvo pagrįsta demokratijos tradicija, kad visuomenė naujomis politinės-administracinės valdžios priemonėmis galinti veikti pati save. Kaip tik dėl to teko nusivilti.

Tuo tarpu vis tankesnis teisės normų, valstybinės ir paravalstybinės biurokratijos tinklas aptraukia potencialių ir tikrų klientų kasdienybę. Nesibaigiančios diskusijos apie teisinius reguliavimus ir biurokratinimą apskritai, ypač apie kontraproduktyvius valstybės socialinės politikos padarinius, apie socialinių paslaugų profesinimą ir mokslinimą atkreipė dėmesį į tai, jog socialinės gerovės valstybės programos įgyvendinimo teisės ir administravimo priemonės nėra pasyvi, nelyginant savybių neturinti terpė. Su tomis priemonėmis yra veikiau susijusi faktų izoliacijos, norminimo ir priežiūros praktika, kurios galią daiktinti ir subjektinti Foucault išnagrinėjo iki pačių smulkiausių kasdienės komunikacijos detalių. Reglamentuojamo, skaidomo, kontroliuojamo ir globojamo gyvenamojo pasaulio deformacijos yra, be abejo, tauresnės negu apčiuopiamos medžiaginio išnaudojimo ir skurdinimo formos, bet sudvasinti socialiniai konfliktai, iš kūniškos sferos nustumti į psichikos sritį, nėra mažiau destruktyvūs.

Dabar matome prieštaravimą, kuris iš principo yra būdingas socialinės gerovės valstybės projektui. Substancinis to projekto tikslas buvo išlaisvinti lygybės pagrindu struktūruotas gyvenimo formas, turėjusias atverti erdves individualiai savirealizacijai ir spontaniškumui; bet, sukūrus naujas gyvenimo formas, valdžios terpę prislėgė per sunki našta. Kai valstybė susiskaido ir susiformuoja į daugelio tarpinių grandžių valdomą funkcinę sistemą, jos nebegalima laikyti centrine valdymo sistema, į kurią visuomenė sutelkia savo gebėjimus organizuoti pačią save. Difuziškų, tačiau dar visos visuomenės pagrindu sufokusuotų bendrosios viešosios srities nuomonės ir valios formavimo procesų atžvilgiu iškyla gyvenamojo pasaulio horizontus praaugusi ir savarankiška pasidariusi funkcinė sistema, kuri atsiriboja

nuo visos visuomenės perspektyvų ir savo ruožtu visą visuomenę bepajėgia suvokti tik iš posistemio perspektyvos.

Iš istorinio prablaivėjimo, kuris atsirado įvertinus biurokratijoje paskendusį socialinės gerovės valstybės projektą, gimsta naujas, tarsi stereoskopiškai paaštrintas žvilgsnis į „politiškumą“. Greta tik dėl regimybės tikslingai ir racionaliai vartojamos valdžios terpės sistemiškos nepriklausomos logikos ryškėja kitas matmuo. Politinė viešoji sritis, kurioje kompleksinės visuomenės paprastai gali atitolti nuo savęs ir kolektyviai vertinti krizių patirtis, nuo politinės sistemos atitolsta panašiai, kaip kadaise atitolo nuo ekonominės. Politinė sistema susijusi su panašiomis, šiaip ar taip, dvilypėmis problemomis, kaip ir ekonominė sistema. Dabar politinė sistema suprantama kaip valdymo problemų šaltinis – ne tik kaip jų sprendimo priemonė. Įsisąmoninama, jog *valdymo problemos skiriasi nuo savitarpio supratimo problemų*. Atsiskleidžia skirtumas tarp sistemos pusiausvyros praradimų ir gyvenamojo pasaulio patologijų, taigi tarp medžiaginės reprodukcijos sutrikimų ir simbolinės gyvenamojo pasaulio reprodukcijos pertrūkių. Pradedama pastebėti, kad trūkumai, kurie užimtumo ir vadovavimo sistemos aprūpinimo dalykuose (atimant motyvaciją arba legitimaciją) gali suformuoti nepalaužiamas gyvenamojo pasaulio struktūras, skiriasi nuo gyvenamojo pasaulio funkcinių sistemų, kolonizavimo imperatyvais eksternuojančių savo išlaidas, reiškinių. Iš tokių fenomenų vėlgi matyti, kad valdymo ir savitarpio supratimo laimėjimai turi išteklių, kurių negalima beatodairiškai keisti vienų kitais. Pinigai ir valdžia negali solidarumo ir prasmės nei nupirkti, nei prievarta įgyti. Vienu žodžiu, prablaivėjimo proceso rezultatas yra nauja sąmonės būsena, kurioje socialinės gerovės valstybės projektas tam tikra prasme darosi refleksyvus ir linkęs tramdyti ne tik kapitalistinę ekonomiką, bet ir pačią valstybę.

Bet jei reikia „socialiai tramdyti“ ne vien kapitalizmą, bet ir pačią intervencišką valstybę, tada šį uždavinį būtina apibrėžti iš naujo. Socialinės gerovės valstybės projektas viešųjų valdymo

įstaigų planavimo pajėgumui patikėjo daryti skatinančią įtaką *kito* posistemio savivaldos mechanizmui. Jei šitas itin netiesioginis „reguliavimas" turi būti išplėstas ir apimti pačios valstybės organizacines galias, tai būdo, kuriuo daroma įtaka, negalima vėl apibrėžti kaip netiesioginio valdymo; juk naują *valdymo* potencialą galėtų parengti tik *kitas* posistemis. Net ir tuo atveju, jei tokią papildomai pridūriamą sistemą ir būtų galima sugalvoti, po pakartotinio nusivylimo ir atsitraukimo raundo vėl kiltų problema dėl to, kad *gyvenamojo pasaulio krizių reiškinių* negalima visiškai perkelti į *su sistema susijusių valdymo problemų* sritį.

Vietoj to tarp sistemos ir gyvenamojo pasaulio manoma statyti kardomuosius barjerus ir į mainus tarp sistemos ir gyvenamojo pasaulio įmontuoti sensorinius daviklius. Šiaip ar taip, tokio pobūdžio problemų visuomet kyla, kai labai suracionalintą gyvenamąjį pasaulį reikia apsaugoti nuo nepakenčiamų užimtumo sistemos imperatyvų arba įkyraus administracijos uolumo šalutinių padarinių. Sistemos prakeiksmas, kurį kapitalistinė darbo rinka uždeda darbo žmonių gyvenimams, vadovaujančių, reguliuojančių ir prižiūrinčių įstaigų tinklas – klientų gyvensenai, autonomiškomis tapusios atominio ginklavimosi varžybos – tautų lūkesčiams, nėra pašalinamas tuo, kad sistemos išmoksta geriau funkcionuoti. Priešingai, gyvenamojo pasaulio impulsai turi būti pajėgūs tekėti į funkcinių sistemų savivaldą.[17] Tai, be abejo, reikalauja kitokio santykio tarp autonominių, pačių organizuotų viešųjų sričių ir pinigais bei valdžia valdomų veiklos sričių, kitaip tariant, – kitokio galios paskirstymo socialinės integracijos matmenyje. Socialinės integracijos solidarumo galia turi pajėgti atsilaikyti prieš sistemos integracinius valdymo tarpininkus – pinigus ir valdžią.

---

[17] H. Willke's samprotavimai apie „draugijinę valdymo teoriją", dėstomi jo veikale „Entzauberung des Staates" (Königstein, 1983, 129 ir tt.), įdomūs pirmiausia todėl, kad autorius, užsimojęs pagal subjektų tarpusavio supratimo modelį analizuoti, kaip viena kitą veikia autopoietinės sistemos, elgiasi ganėtinai nenuosekliai.

Autonomiškomis laikau tokias viešąsias sritis, kurių politinė sistema nesteigia legitimacijai kurti ir jų neišlaiko. Iš kasdienės praktikos mikrosričių natūraliai atsirandantys koncentruotos komunikacijos centrai gali formuotis į autonomines viešąsias sferas ir įsitvirtinti kaip save išsilaikančios, aukštesnės pakopos intersubjektyvybės tik atsižvelgiant į tai, kiek gyvenamojo pasaulio potencialas imamas naudoti komunikacijos priemonių susistruktūrinimui ir savo paties organizuojamai panaudai. Struktūrinimosi formos stiprina kolektyvinį poveikio pajėgumą. Bazei artimos organizacijos, žinoma, neturi peržengti slenksčio, už kurio galima formali, į savarankišką sistemą išaugusi organizacija. Kitaip už neabejojamą kompleksiškumo teikiamą naudą joms teks mokėti tuo, kad organizacijos tikslai atsiskirs nuo narių orientacijų ir pažiūrų, ir vietoj kompleksiškumo jos pradės priklausyti nuo organizacijos sudėties išlaikymo ir plėtimo imperatyvų. Autorefleksijos ir struktūrinimosi pajėgumų asimetrija pasikartoja nuomonių ir valios formavimo procesų struktūrinimosi lygmenyje.

Tai neturi būti kliūtis, jei pagalvosime, kad netiesioginė įtaka pavieniams funkciškai diferencijuotų posistemių savivaldos mechanizmams reiškia visai ką kita nei tikslingą visuomenės poveikį pačiai sau. Savireferencinis uždarumas politinę ir ekonominę funkcinę sistemą daro atsparią intervencijoms – *tiesioginių* įsikišimų prasme. Tačiau ta pati savybė savo ruožtu daro sistemas jautrias paskatoms, kurios siekia didinti savo autorefleksijos išgales, t. y. didinti jautrumą aplinkos reakcijoms, darančioms poveikį jų pačių veiksmams. Save organizuojančios viešosios sritys turėtų išplėtoti išmintingą galios ir racionalaus savęs ribojimo derinį, kuris yra reikalingas norint valstybės ir ekonomikos savivaldos mechanizmus padaryti jautrius tikslingiems radikaliosios demokratijos valios formavimo rezultatams. Tad vietoj visuomenės poveikio sau modelio atsiranda gyvenamojo pasaulio kontroliuojamas ribinių konfliktų tarp visuomenės ir abiejų kompleksiškumu pranokstančių, tik labai netiesiogiai įtakojamų posistemių, nuo kurių veiksmingumo gyvenamasis pasaulis vis dėlto yra priklausomas, modelis.

Autonominės viešumo sferos gali semtis stiprybės tik iš išteklių, kuriuos turi ganėtinai racionalizuoti gyvenamieji pasauliai. Tai tinka pirmiausia kultūrai, tiksliau sakant, mokslo ir filosofijos potencialui aiškinti pasaulį ir save, taip pat švietimo potencialui labai universaliai reprezentuoti teisę ir moralę, galiausiai – ir ne vien tik – radikaliems estetinio modernizmo patirties turiniams. Tai, kad socialiniai judėjimai dabar įgyja kultūrinės revoliucijos bruožų, nėra joks atsitiktinumas. Vis dėlto čia ryškėja struktūrinio pobūdžio silpnumas, kuris būdingas visiems šiuolaikiniams gyvenamiesiems pasauliams. Energiją socialiniai judėjimai ima iš grėsmės, kurią kelia gerai organizuotos kolektyvinės tapatybės. Nors tokios tapatybės nuolat lieka susijusios su ypatingos gyvenimo formos partikuliarizmu, tačiau normatyvinį naujųjų laikų turinį – tą falibilizmą, universalizmą ir subjektyvizmą, kuris pakerta atitinkamos ypatingybės jėgą ir naikina konkrečią formą – joms reikia asimiliuoti. Prancūzijos revoliucijos pagimdyta konstitucinė ir tautinė demokratinė valstybė iki šiol buvo vienintelė pasaulio istorijoje sėkminga tapatybės formacija, pajėgusi be prievartos suvienyti to, kas bendra ir atskira, bruožus. Komunistų partija nesugebėjo pakeisti tautinės valstybės tapatybės. Jei ne tautoje, tai kur kitur šiais laikais galėtų leisti šaknis universalistinės vertybių orientacijos?[18] Atlanto sąjungos verčių bendrystė, kuri kristalizuojasi prie NATO, vargu ar yra kas nors daugiau nei propagandos formulė gynybos ministrams. Adenauerio ir de Gaulle'io Europa tesudaro tik prekybos sąjungos bazės antstatą. O kairieji intelektualai šitai Bendrosios rinkos Europai pastaruoju laiku kuria visai kitokio dizaino projektą.

Svajonė apie visai kitokią Europos tapatybę, ryžtingai perimančią Vakarų racionalizmo palikimą, gimsta tokiu metu, kai Jungtinės Amerikos Valstijos su „antrosios Amerikos revoliucijos“ vėliava rengiasi pasiduoti ankstyvojo modernizmo iliuzijai.

---

[18] Plg. *J. Habermas*, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?. – *J. Habermas*, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main, 1976, 92 ir tt.

Senuosiuose utopinių valstybių romanuose racionaliosios gyvenimo formos sudarydavo apgaulingą simbiozę su techniniu gamtos pajungimu ir beatodairišku visuomenės darbo jėgos mobilizavimu. Šitas laimės ir išlaisvinimo sulyginimas su valdžia ir gamyba iš pat pradžių trikdė naujiesiems laikams suprasti save – ir sukėlė du šimtus metų trukusią modernybės kritiką.

Tačiau ta pati utopinė – blogąja prasme – valdymo maniera dabar gyvuoja toliau kaip karikatūra, judinanti minias žmonių. Mokslinė fantastika apie žvaigždžių karus ideologijos planuotojams atrodo visai geras dalykas siekiant kraupia militarizuotos kosminės erdvės vizija sukelti inovacijos postūmį, turėsiantį pasaulinio kapitalizmo kolosą pastatyti ant kojų kitam technologijos raundui. Senoji Europa ras savo kelią į naują tapatybę tik tada, kai šitam ekonomikos augimo, ginklavimosi varžybų ir „senųjų vertybių" trumpam susijungimui kaip alternatyvą pateiks išsiveržimo iš savo pačios primestų sistemų prievartos viziją, jei padarys galą sumaiščiai, kylančiai dėl idėjos, kad suracionalintuose gyvenamuosiuose pasauliuose saugomą normatyvinį naujųjų laikų turinį neva galima išlaisvinti tik sistemose, kurios vis labiau tampa kompleksiškos. Mintis, jog tarptautinė konkurencija – rinkose ir kosmose – yra būtina vien dėl to, kad išgyventume, tėra vienas iš įprastų įsitikinimų, kuriuose kondensuojasi sistemos prievartos mechanizmai. Kiekvienas teisina savo paties jėgų ekspansiją ir intensyvinimą kitų jėgų ekspansija ir intensyvinimu, tarsi nebūtų socialinių-darvinistinių žaidimo taisyklių, kurios sudaro jėgų žaismo pagrindą. Naujųjų laikų Europa sukūrė dvasines prielaidas ir medžiaginį pamatą pasauliui, kuriame ši mąstysena užėmė proto vietą – štai ta tikroji nuo Nietzsche's laikų vykdomos proto kritikos esmė. Kas, jei ne Europa, galėtų iš *savųjų* tradicijų semtis įžvalgą, energiją ir drąsą vizijai – visam tam, ko reikėtų mąstysenos kūrimo jėgai atimti iš seniai nebe metafizinių, o metabiologinių apakusios prievartos išlaikyti ir stiprinti sistemą prielaidų?

Ekskursas į tai, kaip Luhmannas sistemų teorijos pagrindu perima subjektinės filosofijos paveldą

N. Luhmannas pateikė bendrosios socialinės teorijos „pagrindus".[19] Šiuo veikalu jis apibendrina jau dešimtmečius plintančią teoriją, ir tą projektą dabar nesunku apžvelgti kaip visumą. Luhmannas siekia sąsajų ne tiek su socialinės teorijos nuo Comte'o iki Parsonso tradicija, kiek su subjektinės filosofijos nuo Kanto iki Husserlio problemų istorija. Jo sistemų teorija neveda sociologijos, jei taip galima sakyti, į saugų mokslo kelią, o iškyla veikiau kaip buvusios filosofijos paveldo perėmėja. Ji nori paveldėti pagrindines subjektinės filosofijos sąvokas ir problematiką ir kartu pranokti jos problemų sprendimo pajėgumą. Čia Luhmannas keičia perspektyvą, o tai su savimi nesutariančių naujųjų laikų savikritiką palieka be objekto. Pačiai sau taikoma visuomenės sistemų teorija visai negali išsiversti be palankios orientacijos į šiuolaikinių visuomenių kompleksiškumo didinimą. Tad mane domina, ar šiuo iš tolo atliktu subjektinės filosofijos paveldo peradresavimu sistemų teorijai atiteks ir tos testatoriaus problemos, kurios po Hegelio mirties sukėlė šioje paskaitoje aptartas abejones į subjektą atgręžtu protu, kaip šių laikų principu?[20]

I

Jei į kibernetikoje ir biologijoje išplėtotą sistemų sampratą norima įterpti filosofų nuo Descartes'o iki Kanto išrutuliotą pažinimo objekto sąvoką ir neprarasti tos sąvokos moksliškumo-

[19] *N. Luhmann*, Soziale Systeme, Frankfurt am Main, 1984; šiame ekskurse cituojama iš to veikalo.

[20] Turėdamas tyrėjo patirtį, be abejo, žinau, kad jei į kokią nors teoriją pažvelgi tik vienu aspektu, sumenkini jos sudėtingumą, bet šiuo atveju ji įdomi vien tik tuo aspektu.

mo, būtina atlikti šiuos pertvarkymus. Vietoj vidaus–išorės santykio tarp pažįstančiojo subjekto ir pasaulio, kaip pažinimo objektų visumos, stoja sistemos–aplinkos santykis. Subjekto sąmonei problemą sudarė santykio tarp pasaulio ir savęs pažinimas. Dabar ši problema įeina į sistemų sudėties išlaikymo ir plėtimo problemą. Sistemos santykis su pačia savimi yra subjekto santykio su savimi kopija. Sistemos negali santykiauti su kuo kitu, nesantykiaudamos su savimi ir refleksijomis negarantuodamos viena kitos. Aiškus daiktas, sistemos „patybė" skiriasi nuo subjekto patybės, nes anoji nesikonsoliduoja, nesitelkia į apercepcinio *cogito* „Aš", kuris, pagal Kanto formuluotę, turi lydėti visus mano vaizdinius. Sistemų teorija privalo visas sintezės galiomis sukurtos savimonės tapatybės konotacijas atriboti nuo santykio su savimi „patybės". Santykio su savimi geba apibūdina atskiras sistemų išgales pagal funkcionavimo būdą; tačiau iš pavienių santykių su savimi nesusikuria centro, kurį sistema, kaip visuma, galėtų padaryti savo pačios atstovu ir per kurį savimonės forma suvoktų save. Tokiu būdu refleksyvumo sąvoka yra atskiriama nuo sąmonės sąvokos. Tada, aišku, sąmonės substratui reikia atitikmens to santykio su savimi, kuris būdingas sociokultūrinio gyvenimo pakopai. Kaip nepaprastą laimėjimą, kuris atitinka sąmonę, Luhmannas įveda keistą „prasmės" sampratą. Čia jis pasitelkia fenomenologinius Husserlio, kuriam simbolinės raiškos reikšmė nurodo pagrindą sudarančią intenciją, aprašymus; „reikšmės" atžvilgiu „intencija" yra pirmesnė sąvoka. Todėl ikikalbiniame lygmenyje Luhmannas „prasmę" apibrėžia kaip su išgyvenimu ir veikla susijusio intencionalumo aktualizuojamų galimybių referencinį kontekstą. Save suvokti gebančių subjektų vietą užima prasmės apdorojimo ir jos vartojimo sistemos.

Iš šitos sąvokų substitucijos, kuri Kanto, Hegelio, Marxo filosofijos fone išlaiko sąmonės filosofijos mąstymo figūras struktūros atitikmenų forma, galima padaryti reikšmingų išvadų. *Pirmoji* susijusi su transcendentalinio-filosofinio pradmens empiristine apgrąža. Sistemos ir aplinkos santykis įsivaizduoja-

mas grynai pagal transcendentalinės sąmonės sukonstruoto pasaulio modelį. Atsiribodama nuo savo aplinkos, sistema *konstituoja* aplinką kaip savo universalų prasmės horizontą. Tačiau prasmės apdorojimo sistemų yra daug; jos atsiranda ir gyvuoja atsitiktinėmis superkompleksiškos aplinkos pakraščio sąlygomis ir nėra, kaip empiriniai subjektai, iš anksto suderintos transcendentalinės sąmonės vienaskaitos forma. Vietoj vieno transcendentaliai grindžiamo pasaulio iškyla daug reliatyvios sistemos aplinkų.[21] Sistemų teoretikas savo objekte randa įvairių sistemos–aplinkos santykių. Ta prasme jam netenka reikšmės skirtumas tarp to, kas transcendentiška ir kas empiriška.

Antra, šiuo sprendimu sistemų teorija, panašiai kaip kadaise Hegelis, peržengia subjektyviojo idealizmo ribas. Hegelis ne tik prasiskynė kelią prie transcendentinio subjekto laiko dimensijos; jis išvydo įkūnytą pagrindinę savimonės struktūrą ir anapus pažįstančiojo subjekto objektyvios (ir absoliučios) dvasios sferoje. Subjektyvybės bruožus turi ne vien subjektyvioji, bet ir objektyvioji (taip pat ir absoliučioji) dvasia. Kaip Hegeliui dvasios, taip Luhmannui prasmę apdorojančios sistemos sąvoka suteikia laisvę visuomenę, kaip socialinę sistemą, nagrinėti panašiai kaip sąmonę – psichinės sistemos požiūriu. Prasmės apdorojimo sistemos tiek menkai tesutampa su sąmonės priklausomybės sistemomis, kiek dvasia – su subjektyviąja dvasia. Tačiau empiristinės prielaidos reikalauja brėžti aiškią skiriamąją liniją tarp įvykių sistemos viduje ir įvykių sistemos aplinkoje. Todėl visos sistemos sudaro viena kitos aplinkas ir kartu stiprina aplinkos kompleksiškumą, kurį atitinkamai turi įveikti. Jos negali, kaip subjektai, jungtis tarp savęs į aukštesnės pakopos sistemų agregatus; į tokią visuotinybę jos nėra iš pat pradžių įimtos kaip momentai. Vadinasi, šiuo požiūriu sistemų teorija nežengia to paties žingsnio nuo subjektyviojo prie objektyviojo idealizmo.

---

21 „Kiekviena autoreferencinė sistema turi su aplinka tą sąlytį, kurį pati padaro sau galimą, ir neturi jokios aplinkos savaime“ (*N. Luhmann* [1984], 146).

Trečia, išryškėja gretybė su Marxu, kuris „savimonę“ pakeitė „praktika“ ir dvasios dialektikos procesą pasuko natūralizmo kryptimi. Socialinis darbas turėjo garantuoti medžiagų apykaitos tarp „rūšies“ ir išorinės, t. y. aplinka paverstos, gamtos procesą. Taip radosi galimybė uždaro rato vyksmą, prasidedantį darbo jėgos panaudojimu ir per gamybą bei pagamintų gėrybių vartojimą grįžtantį atgal į darbo jėgos atkūrimą, pavaizduoti kaip reprodukcinę rūšies savigeneraciją. Šitą uždarą ratą sistemų teorija interpretuoja kaip specialų savikūros atvejį. Tai, ką Marxas laikė visuomenės medžiagine reprodukcija, su savimi santykiaujančioms sistemoms yra bendra taisyklė: kiekvieną sistemoje panaudojamą elementą sistema turi pasigaminti pati ir negali produkto, kaip jau „tinkamo naudoti“, pasisavinti iš aplinkos. Prasmės apdorojimo sistemų operacijų santykio su savimi prasmė pirmiausia yra praktinė – *savęs generavimas*, o ne teorinė – savęs įdabartinimas.

Galiojant šitai prielaidai, sistemų teorija yra panaši į Marxo teoriją taip pat ir pagal savo pačios atsiradimo ir panaudojimo konteksto refleksiją. Sistemų teorijos pažinimo galia iškyla kaip socialinių procesų, į kuriuos ji kartu nukrypsta kaip į savo objektą, dalis ir funkcija. Marxo teorija čia laikosi proto sampratos, kuri jai duoda galimybę nustatyti vidinę savirefleksijos ir tiesos galiojimo sąsają su išorinės ir vidinės gamtos jėgų išlaisvinimu.[22] Pažinimo aktus, taip pat ir savus, sistemų teorija ištirpdo sistemos galioje veikti kompleksiškumą ir tuo būdu iš pažinimo atima bet kokį būtinybės momentą. Sistemų teorija laiko save funkcine analize, ir dėl to, kad šiuo metodu pasirinko santykio problemą, jaučiasi visiškai panardinta į funkcinius sisteminės saviraiškos kontekstus, neturėdama nei intencijos, nei jėgos tuos kontekstus kaip nors transcenduoti.[23]

---

[22] *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, 1968, 59 ir tt.

[23] Šiuo atžvilgiu Luhmannas seka Nietzsche, o ne subjektine filosofija; plg. šios paskaitos 8 išnašą.

Ketvirta, filosofijoje atspindėtas persiorientavimas į sistemų paradigmą sukėlė toli siekiančią Vakarų tradicijos, kuri fiksuota būties, mąstymo ir tiesos sampratoje, peržiūrą. Neontologinis santykio mastas išryškėja išsiaiškinus, kad pats sistemų teorijos principu vykdomas tyrimas save suvokia kaip (mokslo ir visuomenės sistemos) posistemį su savo aplinka. Šitoje aplinkoje aptinkami sistemos–aplinkos santykiai sudaro kompleksą, kurio esmę sistemų teorija turi išnagrinėti ir suprasti. Tuo iš karto yra nuvertinamos trejopos premisos: ontologinės save patį palaikančio pasaulio racionaliai sutvarkyto esinio premisos; epistemologinės, su pažinimo subjektais susijusio pasaulio reprezentuojamų objektų premisos ir semantinės asertoriniais sprendiniais susijusio egzistuojančių sąlygų bei aplinkybių pasaulio premisos. O tos premisos, kurios metafizikoje, pažinimo teorijoje ir kalbos analizėje postuluoja kosminės tvarkos, subjekto–objekto santykio ar santykio tarp sprendinių ir egzistuojančių sąlygų bei aplinkybių tikrumą, yra atmetamos be jokių diskusijų. Luhmanno sistemų teorija atlieka mąstymo judesį nuo metafizikos prie metabiologijos. Kad ir kaip atsitiktinai būtų atsiradusi metafizikos sąvoka, vis tiek jai galima priskirti buvus reikšmingą mąstymą, kuris prasideda klausimu, kas yra fiziniai reiškiniai „mums“ ir kas už jų slypi. Tada „metabiologiniu“ galima vadinti tokį mąstymą, kuris prasideda klausimu, kas „mums“ yra organinis gyvenimas ir kas už jo slypi, – turiu galvoje pagrindinį save išlaikančių sistemų kibernetikos principais aprašytą reiškinį superkompleksiško pasaulio atžvilgiu.

Pačios sistemos išsiskyrimas iš aplinkos yra traktuojamas kaip neapgaulingas. Save ugdantis sistemos savęs išlaikymas pakeičia būties, mąstymo arba propozicijos atžvilgiu apibūdinamą protą. Šiuo požiūriu Luhmannas pranoksta ir proto kritiką, kuri savęs išlaikymo galią nori demaskuoti kaip latentinę į subjektą atgręžto proto esmę. Protas, likviduojamas kaip neprotingas, sistemos racionalumo vardan *išpažįsta* būtent šitą funkciją: jis *yra* galimybės išlaikyti sistemą sąlygų ansamblis. Funkcinis protas, ironiškai neigdamas save, reiškiasi kaip sunykusio kom-

pleksiškumo protas. Sunykusio todėl, kad metabiologinių santykių galimybės, ribojamos logocentrinės metafizikos, transcendentalinės filosofijos ir semantikos, – kaip komunikacijos teorija su savo iš kalbos funkcijų ir galiojimo pretenzijų išrutuliota komunikacinio proto sąvoka, – ne pranoksta jį, o ardo. Protas vėl pasidaro gyvenimo antstatas. Ir dėl „gyvenimo" palaikymo „prasmės" organizavimo lygmenyje niekas nesikeičia, nes funkciškai suvokiant prasmę, kaip jau matėme, panaikinamas vidinis reikšmės ir galiojimo ryšys. Yra kaip Foucault atveju: domėjimąsi tiesa (ir galiojimu apskritai) rodo tik efektai, kai ką nors reikia laikyti teisinga.

Pagaliau iš perėjimo nuo subjekto prie sistemos darytina *penkta*, mūsų kontekste svarbi, išvada. Vartojant subjekto sąvoką, kiekvienam įmanomam santykiui su savimi yra priskiriama savižinoje konstituota patybė. Taip pat ir savideterminacijoje bei savirealizacijoje glūdi įcentrinė jėga, kuri visiems dvasios judesiams vien tik savimonėje duoda galimybę pasiekti kulminaciją ir nurimti. Kai tik sistema santykyje su savimi užima „patybės" vietą, išnyksta centruoto visumos apibendrinimo savižinoje galimybė; santykio su savimi struktūra lieka susijusi tik su vieninteliu elementu. Ji garantuoja sistemos, kuri kartu yra atvira aplinkai, uždarumą ne per centrą, o per sąsajas su periferija: „Savireferencijos patybė niekada nėra uždaros sistemos visuotinybė, ir ji niekuomet nėra pats referavimas, – Hegelio į absoliuto rangą iškeltas savęs perteikimas. – Čia visuomet susiduriame tik su pagrindinių atvirų sistemų kontekstų momentais, sistemų, kurios įgyvendina tų kontekstų savikūrą ... Čia teisė kalbėti apie (dalinę arba lydimąją) savireferenciją grindžiama tuo, kad kalbama apie autopoietinio savęs produkavimo galimybių sąlygas." (630)

Šitas su savimi santykiaujančių sistemų atsi-davimas atsispindi acentriškame visuomenių, kurios *kaip visumos* persiorientavo į funkcinę diferenciaciją, pobūdyje: „To padarinys yra tas, kad nebeįmanoma nustatyti požiūrio, pagal kurį būtų galima teisingai stebėti visumą, nesvarbu, ar ją vadinsime valstybe,

ar visuomene“ (ten pat). Šiuolaikinių visuomenių vienovė, žvelgiant iš jų posistemių perspektyvos, kiekvieną kartą pasirodo vis kitokia. Visos visuomenės sistemos savimonės perspektyva negalima jau vien dėl analitinių sumetimų. Na, o jei šiuolaikinės visuomenės išvis neturi galimybės suformuoti protinę tapatybę, nėra jokio pagrindo kritikuoti naujuosius laikus. Jei kas nors ir norėtų imtis šios kritikos neturėdamas *krypties*, ją sužlugdytų socialinis diferenciacijos procesas, seniai peržengęs senosios Europos proto sampratos ribas. Ir kaip tik Luhmanno patose, toje tikrovės pajautoje, susijusioje su institucijomis paverstomis subracionalybėmis, išryškėja labai vokiškas paveldas, einantis nuo skeptikais tapusių jaunesniųjų hegelininkų ir besitęsiantis iki Gehleno. Dar kartą atsigręžkime atgal.

Kadangi santykį su savimi mąstant subjektinės filosofijos pagrindu daroma prielaida savižinišką subjektą esant svarbiausiu santykio tašku, mąstymo judesys – nuo Kanto iki Hegelio – gali remtis vidine logika: galų gale ir skirtumas tarp vienovę kuriančios sintezės ir į ją įeinančios įvairovės reikalauja galutinės, tapatumą ir netapatumą apimančios tapatybės. Tai sudarė Hegelio veikalo „Fichte's ir Schellingo filosofijos sistemos skirtumas...“ (1801) temą. Žvelgdamas iš tos pačios perspektyvos, Hegelis apibendrino pagrindinę kultūrinės ir socialinės modernybės patirtį – tiek senosios Europos gyvenimo pasaulių socialinės integracijos pajėgumo perkrovimą dėl Švietimo vykdytos religijos kritikos, tiek ir sistemiškai sudaiktintų socialinių santykių kapitalistinėje ekonomikoje ir biurokratinėje valstybėje prievartiškumą. Tai, kad protas turėjo dalyvauti religijos socialinėje integracijoje, šitas pagrindinis susitaikymo filosofijos motyvas *tuo pačiu metu* kilo iš šiuolaikinės krizių patirties ir anos subjektinės filosofijos mąstyme glūdinčios tendencijos. Naujųjų laikų diagnozė dėl ypatingos problemų suvokties turi būti dėkinga suobjektinimo dialektikai, kuri buvo įdėta į subjektinės filosofijos savimonės sąvoką ir kurią pirmiausia apibendrino Fichte. Kadangi autorefleksija turi ką nors padaryti objektu, o jis, kaip spontaniškas šaltinis, nepasiduoda jokiam objektų for-

mos subjektyvumui, sutaikomojo proto negalima suvokti pagal pažįstančiojo subjekto suobjektinamojo santykio su savimi modelį, kitaip sakant, pagal „refleksijos filosofiją“. Priešingu atveju būtų absoliučiai nustatyta baigtinė geba, ir proto vietą uzurpuotų stabu paverstas intelektas. Pagal šį modelį Hegelis dvasinio ir socialinio gyvenimo abstrakcijas suvokė kaip tai, kas yra „pozityvu“. Įveikti tas abstrakcijas buvo galima tik suradikalintos autorefleksijos būdu – judesiu, kurio galutinis tikslas buvo absoliutus žinojimas, absoliuto savižina.

Kadangi subjektą sukeitus su sistema pasidaro nebereikalinga santykio su savimi „patybė“, sistemų teorija nebeturi mąstymo figūros, kuri atitinka pažeidžiamą ir slopinamą sudaiktinimo aktą. Subjektinės filosofijos santykio su savimi sąvokoje subjektyvybės sudaiktinimas kaip klaidos galimybė glūdi pačioje struktūroje. *Palyginamąją* kategorijos klaidą galėtų sudaryti tai, kad sistema pati supainiotų save su aplinka, tačiau šią galimybę pašalina apibrėžimas. Išskyrimo procesų, susijusių su sistemos formavimu, negalima patvirtinti ir „pašalinimo“ ar net „draudimo“ konotacijomis. Yra visiškai normalu, kad besiformuojanti sistema ką nors atitolina kaip aplinką. Žiūrint istoriškai, samdomųjų darbininkų statuso įsitvirtinimas, pramonės proletariato atsiradimas ir gyventojų įtraukimas į šį procesą centralizuotu valdymu vyko anaiptol ne be skausmo. Tačiau sistemų teorija, net jeigu ji tokius procesus galėtų išreikšti problemų formulėmis, šiuolaikinėms visuomenėms turėtų suteikti galimybę suvokti krizes, neribojant tos suvokties specialiu posistemiu.

Jei išplėtotų funkcijų visuomenės neturi tapatybės, jos negali suformuoti ir *racionalios* tapatybės: „Socialinis racionalumas reikalautų, kad visuomenės sukeltos aplinkos problemos – tiek, kiek jos su visuomene susijusios grįžtamuoju ryšiu – atsispindėtų visuomenės sistemoje, kitaip sakant, kad jos būtų įtrauktos į visuomenės komunikacijos procesą. Tai ribotu mastu gali įvykti pavienėse funkcinėse sistemose, panašiai kaip medikas išvysta savo paties sukeltas ligas. Tačiau būdingesni atvejai yra tie,

kai viena funkcinė sistema per aplinką veikia kitą funkcinę sistemą. Svarbiausia, kad čia nėra socialinio posistemio aplinkos ir sistemos, reikalingos savitarpio priklausomybei suvokti. Bet dėl funkcinės diferenciacijos tokio posistemio negali būti, nes tai reikštų, jog pati visuomenė dar kartą aptinkama visuomenėje. Diferenciacijos principas racionalumo klausimą daro aktualesnį – ir neišsprendžiamesnį." (645) Ne be pašaipos Luhmannas atmeta atitinkamus subjektinės filosofijos mėginimus tą klausimą spręsti: „Paprasti protai nori čia pasitelkti etiką. Ne ką geresnė yra Hegelio valstybė. Ir anaiptol ne geresnės Marxo puoselėjamos būsimos revoliucijos viltys." (599)

Šios (XII) paskaitos pradžioje pateikiau argumentus, kalbančius prieš subjektinės filosofijos mėginimą konstruoti visą visuomenę apimančią sąmonę. Jei individai, kaip elementai, yra integruoti į aukštesnės pakopos visuomenės, kaip visumos, subjektą ir šiam subordinuoti, atsiranda nulinės sumos žaidimas, kuriame negalima rasti vietos šiuolaikiniams reiškiniams, tokiems kaip individų judėjimo erdvės ir laisvės laipsniai. Keblumų kelia ir visos visuomenės sąmonės, kuri įsivaizduojama kaip didžio subjekto autorefleksija, idėja. Diferencijuotose visuomenėse susiformuoja pretenzinga, į visuomenės visuotinybę nukreipta suvoktis – bent jau specializuotose žinojimo sistemose, bet ne visuomenės centre, kaip visos visuomenės savižinoje. Susipažinome, aišku, ir su alternatyvia sampratos strategija, saugančia nuo minties išvis atsisakyti visuomenės savireprezentacijos sampratos. Viešąsias sritis galima suvokti kaip aukštesnės pakopos intersubjektyvybes. Jose gali reikštis tapatybę formuojantys kolektyviniai susitapatinimai (Selbstzuschreibungen), o aukštesniame visuomenės sluoksnyje – ir visos visuomenės sąmonė. Pastaroji tada neprivalo tenkinti tų tikslumo reikalavimų, kuriuos subjektinė filosofija turi kelti savimonei. Visuomenės savižina nėra sutelkta nei filosofijoje, nei visuomenės teorijoje.

Per šią nors ir difuzišką bei kontroversišką bendrąją sąmonę visuomenė, kaip visuma, gali nusistatyti normatyvinį atstumą

nuo pačios savęs ir reaguoti į krizės suvokimus, vadinasi, daryti kaip tik tai, ką Luhmannas jai ginčija kaip prasmingą galimybę: „Į ką būtų panašu, jei šiuolaikinė visuomenė keltų klausimą dėl savo racionalumo". Luhmannui jis nekelia abejonių. Su kiekvienu refleksijos žingsniu „racionalumo klausimas darytųsi aktualesnis ir neišsprendžiamesnis". Todėl tokio klausimo visai nereikėtų kelti: „Racionalumo problemos kėlimas nereiškia, kad visuomenė, norėdama išgyventi, turėtų imtis tokio masto problemos. Išgyvenimui pakanka raidos." (654)

Itin sutelkti, viešai kondensuoti, bet gyvenamajam pasauliui artimi nuomonės ir valios formavimo procesai atskleidžia labai glaudžią socializacijos ir individuacijos, Aš ir grupių tapatybių sampyną. Luhmannas, kuris nedisponuoja kalbos generuota intersubjektyvybės samprata, tokias vidines sąsajas gali įsivaizduoti tik remdamasis visumoje esančių dalių inkliuzijos modeliu. Tokią mąstymo figūrą jis laiko „humanistine"[24] ir nuo jos atsiriboja. Kaip matyti iš Parsonso pavyzdžio, būtent techninis sąvokų artumas subjektinei filosofijai primygtinai reikalauja paprasčiausiai imituoti klasikinį modelį ir priimti socialinę sistemą (Parsonso teorijoje – veiklos sistemą) kaip visumą, į kurią psichinės sistemos įeina kaip posistemiai. Tačiau tada teisingai peikiami subjektinės filosofijos trūkumai pereitų į sistemų teoriją. Todėl Luhmannas ryžtasi priimti sprendimą, kurio strateginį mastą puikiausiai suvokia: „Jei žmogų laikysime visuomenės aplinkos (o ne pačios visuomenės) dalimi, keičiasi visų tradicijos keliamų problemų, taigi ir klasikinio humanizmo, prielaidos." (288) Ir priešingai: „Kas tų prielaidų laikosi ir (jomis) mėgina grįsti humaniškumo siekį, turi pasidaryti sistemų teorijos universalumo pretenzijų priešininku." (92)

---

[24] Luhmannas pabrėžia, „kad, humanistinės tradicijos požiūriu, žmogus buvo socialinės santvarkos viduje, o ne jos išorėje. Jis buvo laikomas socialinės santvarkos dalimi, pačios visuomenės elementu. Jei individas ir buvo minimas, tai todėl, kad visuomenei jis buvo galutinis, nebeskaidomas elementas." (*N. Luhmann* [1984], 286.)

Iš tikrųjų šitas metodinis antihumanizmas[25] yra nukreiptas ne prieš klaidingą mąstymo figūrą, kadangi į visumą įtraukiamos konkrečios dalys, o prieš „humaniškumo siekį“, kuris galėtų išsiversti ir be visumos bei jos dalių konkretybių; „siekį“ taip konceptualizuoti šiuolaikinę visuomenę, kad galimybė apskritai normatyviai atsisakyti savęs ir aukštesniosiose viešosios sferos komunikacijos pakopose įvertinti krizės suvokimus nebūtų jau iš anksto neigiamai nulemiama parenkant pagrindines sąvokas. Kai tik komunikacijos veikla ir tarp subjektų padalytas gyvenamasis pasaulis praslysta pro sistemų, tokių kaip psichinė ir socialinė, tipus, kurie vieni kitiems formuoja aplinkas ir tarp savęs palaiko tik išorinius santykius, viešosios srities, kuri galėtų atlikti šią funkciją, konstruktui vietos, aišku, nebėra.

II

Dokumentų srautai tarp įstaigų ir monadiškai atskirta Robinzono Kruzo tipo sąmonė duoda pagrindą sąvokomis atsieti socialinę ir psichinę sistemas, kur viena sistema turi remtis vien tik komunikacija, o kita – sąmone.[26]

Pro šitą abstrakčią psichinės ir socialinės sistemų skirtį prasiskverbia ir subjektinės filosofijos paveldas: subjekto–objekto santykis tiek pat mažai teteikia konceptualių sąsajų su grynai kalbine pritarimo ir komunikacijos padalytos prasmės intersubjektyvybe, kaip ir sistemos–aplinkos santykis. Luhmannas, aišku, svyruoja tarp idėjos konstruoti intersubjektyvybę iš su subjektais susijusių individualių perspektyvų susikryžiavimo – evoliucijos teorijos nuo Fichte's iki Husserlio subjektinės filo-

[25] Normatyvinio antihumanizmo dispozicijų, uždėjusių antspaudą Gehleno darbams, Luhmanno teorijoje beveik visai nepasitaiko.

[26] Luhmannas (1984, 142) rašo: „Prasmė gali įsiterpti į seką, kuri yra įleidusi šaknis į kūniško gyvenimo jausmą ir paskui reiškiasi kaip sąmonė. Tačiau prasmė gali įsiterpti ir į seką, kuri įima kitų supratimą ir paskui reiškiasi kaip komunikacija.“

sofijos atliktų sprendimų transformacijos – ir individualios sąmonės bei autoegzistencinės perspektyvų sistemos evoliucinio atsiradimo iš vieno šaltinio.[27]

Šita antroji koncepcija, kaip ir klasikinė, stokoja tinkamų kalbos teorija apibrėžtų pagrindinių sąvokų. Luhmannas yra priverstas į savo teoriją įtraukti „prasmės" sąvoką kaip neutralią „komunikacijai" ir „sąmonei", tačiau taip, kad prasmė galėtų išsišakoti į skirtingų tipų prasmės vertinamuosius modusus. Kitaip sąmonės ir komunikacijos pagrindu funkcionuojančios sistemos negalėtų viena antrai sudaryti aplinkų. Nors sistemų teorija į tuos pačius klausimus struktūros požiūriu duoda panašius atsakymus, kokius atitinkamu metu davė subjektinė filosofija, socialinė teorija dabar yra atsidūrusi kitokioje argumentavimo situacijoje. Suprasubjektinio, *ankstesnio už subjektus* kalbos *statuso* idėja buvo išplėtota ne tik Humboldto humanitarinių mokslų tradicijoje, bet ir analitinėje kalbos filosofijoje, pragmatizme bei struktūralizme (teorijose, kurios G. H. Meado ir C. Lévi-Strausso darbais padarė didelę įtaką sociologijai). Šitame istoriniame teorijos fone išryškėja, kokią pa-

---

[27] Ne vienoje cituojamo veikalo vietoje Luhmannas remiasi prielaida, kad evoliucijos grandinėje psichinės sistemos užima vietą tarp organinių ir socialinių sistemų, vadinasi, genetiškai yra „ankstesnės" už socialines sistemas. Tik psichinės sistemos disponuoja sąmone, o asmenys, kaip sąmonės turėtojai, sudaro socialinių sistemų pagrindą (244). Toks vaizdas iškyla ypač svarstymų apie socialinių sistemų autokatalizę kontekste. Jei socialinė santvarka (Lewiso prasme) susiformuoja per tai, kad vienas iš solipsistiniais laikomų veikėjų vienpusiška savideterminacija pralaužia keblų dvigubos kontingencijos ratą, tada reikia postuluoti asmenis arba „sąmonės turėtojus", gebančius priimti sprendimus *anksčiau* už dalyvavimą socialinėse sistemose: tik su šita „fizine-chemine-organine-psichine tikrove" ima kontrastuoti nepaprasta socialinė sistema (170 ir tt.). Antra vertus, abu sistemų tipai, jeigu jie turi vienodai skirtis organinių sistemų atžvilgiu nepaprastu prasmės vertinimo rezultatu, negali būti skirtingų evoliucijos pakopų padarinys. Todėl kitose vietose (141 ir t.) Luhmannas kalba apie koevoliucinį vienodos kilmės, viena antrą (savo aplinkoje) suponuojančių, prasmę vertinančių sistemų, besiremiančių ir sąmone, ir komunikacija, susiformavimą.

darinių naštą užsikrauna teorija, padalydama tas viena antrą įtakojančias psichiškumo ir socialumo kalbos struktūras į dvi skirtingas sistemas. Dabar, kai aiškiau atsiskleidžia Luhmanno teorijos kontūrai, taip pat matyti, kiek daug energijos reikia iš-eikvoti šitoms iš to vieno pagrindinio sprendimo iškylančioms problemoms spręsti.

Suprasubjektinės kalbos struktūros per daug stipriai susietų visuomenę ir individą. Tapačios reikšmės raiškomis ir kritikuojamomis galiojimo pretenzijomis generuota veikėjų tarpusavio supratimo intersubjektyvybė būtų per stiprus psichinės ir socialinės bei įvairių psichinių sistemų varžtas. O kontingencijos principu sistemos gali tik iš išorės veikti viena antrą; jų tarpusavio santykiams trūksta bet kokio *vidinio* reguliavimo. Dėl tos priežasties Luhmannas pirmiausia turi apkarpyti kalbą ir komunikacijos veiklą tiek, kad kultūros reprodukcijos, socialinės intergracijos ir socializacijos sampyna dingtų iš akių.

Fenomenologinę reikšmę turinčios prasmės sąvokos atžvilgiu kalbinei raiškai buvo suteiktas mažesnės svarbos statusas. Kalba atlieka tik ankstesnių prasmės įvykių simbolinės generalizacijos funkciją, ji tarsi kvantuoja išgyvenimų srautą į atpažinti galimas tapatybes (136 ir tt.).[28] Be to, kalba lieka antrinė sąmonės atžvilgiu. Pavienis sielos gyvenimas, įskaičiuojant ir diskursinį mąstymą, nėra iš prigimties kalbinis. Kalbos struktūros tik skaido spontanišką sąmonės tėkmę cezūromis, suteikdamos tam srautui galimybę sudaryti epizodus (367 ir tt.). Negana to, kalba nėra konstituojamasis savitarpio supratimo elementas; „dvasioje" ji veikia ir pirm bet kokios komunikacijos. Nors kalba dalyvauja organizuojant reprezentacijos ir mąstymo procesus, ji anaiptol nefunkcionuoja kaip sudvasintas kalbėjimo derivatas (137, 367). Visos šios tezės yra itin kontroversiškos; jas reikėtų pagrįsti specialiuose kalbos filosofijos kontekstuose.

[28] Klausimas, kaip ikikalbinė prasmė dar iš anksto gali būti susieta su intencine sąmonės struktūra, lieka neaiškus.

Šiaip ar taip, tų klausimų negalima išspręsti fenomenologinėmis nuorodomis ar net apibrėžimais.

Luhmanno strategija yra aiški: jei išsenka kalbos simbolių pajėgumas skaidyti, abstrahuoti ir apibendrinti ikikalbinius sąmonės procesus ir prasmės kontekstus, tai kalbos priemonėmis realizuojamos komunikacijos nebegalima paaiškinti remiantis specifinėmis kalbinėmis galimybių atvėrimo sąlygomis. Ir jei kalbos nebegalima vertinti kaip struktūros, kurioje galima vidinė prasmės supratimo, tapačios reikšmės ir intersubjektinio galiojimo sąsaja, neįmanoma *kalbos analizės būdu* paaiškinti nei tapačios reikšmės raiškų supratimo, nei sutarimo (arba nesutarimo) dėl kalbinių raiškų galiojimo, nei tarp subjektų padalyto prasmės ir nuorodos konteksto bendrumo, t. y. komunikacinio, kalbiniame pasaulėvaizdyje reprezentuojamo gyvenamojo pasaulio dalyvavimo. Priešingai, kalbos generuotos intersubjektyvybės aspektus, kaip jos pačios sukurtus artefaktus, reikia kildinti iš tarpusavio prasmę vertinančių sistemų reakcijų.

Taip atsiranda, pavyzdžiui, prasmės supratimas – žemesniame už kalbos supratimą lygmenyje – iš psichinių sistemų tarpusavio stebėjimo, sistemų, kurios žino, kad kiekviena iš jų operuoja santykiaudama viena su kita ir todėl pati yra reprezentuojama atitinkamai kitos sistemos aplinkoje. Tokiu būdu atsiranda kitų ir savęs stebėjimų kartotinių atspindėjimų spiralė. Tada per tarpusavio *stebėjimų* stebėjimą susiformuoja interpretavimo perspektyvų skirtumų *supratimas*. Vadinasi, šitas socialinės prasmės matmuo gimsta ne iš supratimo horizontų susiliejimo, horizontų, kurie susitelkia aplink tapačias reikšmes ir tarp subjektų pripažįstamas galiojimo pretenzijas ir *susilydo* ko nors pamanyta ar pasakyta sutarime. Tarp įvairių psichinių sistemų negali išaugti kas nors bendra trečia, tarkim, pati save skatinanti socialinė sistema, kuri tučtuojau vėl įsilieja į savas sistemos perspektyvas ir grįžta prie savų, egocentriškų stebėjimo požiūrių: „Tiems keliems bendrauti reikšmingiems (savireferencinių viena kitą stebinčių sistemų) aspektams gal ir užtektų savo informacijos dorojimo pajėgumo. Jie lieka atskiri, nesusilieja, ne-

supranta vienas kito geriau nei anksčiau; jie susitelkia į tai, ką kitame gali stebėti kaip sistemą aplinkoje, kaip įeigą ir išeigą, ir savireferencijos būdu kiekvienas mokosi savo paties stebėjimo perspektyvoje. Tam, ką pastebi, gali mėginti daryti įtaką savo paties veikla, o grįžtamojo ryšio prasme – vėl mokytis. Taip gali susidaryti nepaprasta tvarka ... Mes ją vadiname ... sociali-ne sistema." (157)

Socialinės sistemos apdoroja prasmę komunikacijos forma. Tam tikslui pasitelkiama kalba. Tačiau kalba nepateikia vartotojui tapačios reikšmės raiškų, o tik duoda galimybę reikšmę keisti ženklais. Prasmė, kaip ir anksčiau, yra orientuota į supratimo perspektyvų skirtumą. *Alter* ir *ego* gali, be abejo, „vartojant tos pačios prasmės ženklus, stiprinti nuomonę, kad jie reiškia tą patį" (220). Kalba kaip komunikacijos tarpininkė yra tokia neapibrėžta, kad ji netinka individualių sistemų perspektyvų egocentrizmui įveikti pasitelkus bendrą aukštesnės pakopos suprasisteminę ar transsisteminę perspektyvą. Kaip nedaug terasime *vienodas* reikšmes turinčių sistemų, taip nedažnai savitarpio supratimas baigiasi *strictu sensu* abiejų pusių sutikimu. Socialinės ir dalykinės dimensijų skyrimas kaip tik turi pašalinti tai, ką linkstama laikyti kalbos tikslu: *mano* ko nors supratimą grįsti *sutarimo*, kurį *mes* dėl to dalyko pasiekiame, *galimybe*. Tad ir raiškos galiojimas neturi būti grindžiamas intersubjektiniu kritikuojamų galiojimo pretenzijų pripažinimu, o atitinkamai vien tik *ego* arba vien tik *alter* egzistuojančiu sutarimu. Kalba nėra patikimas pamatas, kuriuo remiantis *ego* su *alter* galėtų *pasiekti* dėl ko nors sutarimą: „Mano sutarimas tėra tik sutarimas tavo sutarimo atžvilgiu, bet mano sutarimas nėra tavo sutarimas, nėra taip pat ir jokių dalykinių ar proto motyvų, kurie šitą sutapimą (vėlgi remiantis dalykiniu matmeniu) galiausiai galėtų garantuoti." (113) Socialinio ir dalykinio matmenų „suliejimą", kuris kaip tik leidžia taip manyti, Luhmannas laiko „esmine humanizmo klaida" (119).

Iki šiol nagrinėtu problemų kompleksu siekta empiriškai atskleisti suprasubjektinius savitarpio supratimo procesų pa-

grindus – tapačios reikšmės raiškų vartojimą ir sutarimo remiantis galiojimo pretenzijomis sudarymą – tam, kad minimalistine kalbos samprata būtų pakirstos kalbiškai generuotos intersubjektyvybės struktūros. Individuali sąmonė ir visuomenė virsta atskirų viena kitai aplinką sudarančių sistemų autarkija tiktai tada, kai jų bendravimo nereguliuoja vidaus santykiai, kitaip sakant, jei kultūra, visuomenė ir asmuo gyvenamojo pasaulio struktūrose nebėra varžomi *iš vidaus*. Bet kai tik pirmasis problemų kompleksas esti apdorotas ir garantuotos premisos, jog psichinė bei socialinė sistemos susiduria tik atsitiktinai ir patenka į tarpusavio priklausomybes, kylančias dėl išorinių santykių, tuoj pat atsiranda antrasis problemų kompleksas. Nes tai, kas pirmu žingsniu buvo išskaidyta, dabar reikia palaipsniui vėl sujungti. Tas individo ir visuomenės, individualios gyvenimo istorijos ir kolektyvinio gyvenimo formas, individuacijos ir visuomeninio konstituavimosi, visa, ką mes kultūros reprodukcijos, socialinės integracijos ir socializacijos aspektais aiškinome kaip kilusius iš *vidujai susijusių* gyvenamojo pasaulio komponentų sąveikos, reikia, pasitelkus papildomas hipotezes, pagrįsti *išorinių santykių* susipynimu.

Čia yra naudinga, pavyzdžiui, tarpusavio prasiskverbimo sąvoka, reiškianti tai, kad dvi viena kitai aplinką sudarančios sistemos spontaniškai apriboja tokio išoriško santykio laisvės laipsnius tam, kad savo struktūrų dariniuose pasidarytų priklausomos viena nuo kitos. Socialinis arba tarpžmogiškas tarpusavio prasiskverbimas veikia tada, kai „abi sistemos daro viena kitą galimas tuo, kad viena į kitą įdeda savo prekonstituotą vidaus kompleksiškumą.“ (290) Ši idėja turi padėti paaiškinti, pavyzdžiui, intymius santykius arba moralinius lūkesčius. Taip aiškintini visi reiškiniai, kurie verčia nustebti tol, kol remiamasi prielaida, kad psichinės ir socialinės sistemos iš prigimties nėra tarp savęs suderintos. Laikantis šios prielaidos, pavyzdžiui, socializacijos procesą galima suprasti tik kaip individualų psichinės sistemos rezultatą: „Socializacija visuomet yra savisocializacija.“ (327) Panašių sunkumų kyla ir dėl individua-

lybės sąvokos. Nutraukus socializacijos ir individuacijos vidaus sąsają, normatyvinė turininga individualybės sąvoka begali būti vartojama tik kaip kopijuojamas „savęs aprašymo formuliaras“ (360 ir tt.).

Ta sąvokų formavimo strategija, kurią čia galiu priminti tik probėgšmais, aiškintina tuo, kad aptariamoji teorija palaipsniui įsitraukia į paskesnes vieno vienintelio sprendimo problemas. Socialumo ir psichiškumo aspektais Luhmannas tarsi atskiria rūšies ir jos individų gyvenimus tam, kad priskirtų dviem viena kitai *išoriškoms* sistemoms, nors abiejų aspektų *vidaus* sąsaja kalbos konstituotoms gyvenimo formoms yra esminė. Suprantama, kad nuorodos negali pakeisti argumentų ir kontrargumentų. Tačiau argumentų teikimo lygmenį nėra taip paprasta apibrėžti. Kalbamoji sistemų teorija, nors autoriui ji atrodo savaime suprantama, nesiduoda priskiriama palyginti kuklių „dalykinio universalumo“, į vieną discipliną orientuotų teorijų kategorijai. Išties ji nėra sociologija, ją reikėtų laikyti veikiau metateoriniais pasaulėvaizdžio funkcijas atliekančiais apmatais.

Luhmanno teoriją laikau išradinga tradicijos, palikusios ryškų Europos naujųjų laikų savivokos pėdsaką ir savo ruožtu atspindėjusios savitą Vakarų racionalizmo modelį, tąsa. Pažintinį-įrankinį kultūros ir visuomenės racionalizavimo vienpusiškumą išreiškė ir filosofų pastangos pagrįsti objektyvistinę žmogaus ir jo pasaulio savivoką – iš pradžių mechaninio pobūdžio, paskui materialistiniais ir fizikiniais pasaulėvaizdžiais, kurie dvasiškumą ir kūniškumą aiškino kompleksiškesnėmis ar ne tokiomis kompleksiškomis teorijomis. Anglosaksų kraštuose analitinis materializmas iki šiol tebeskatina diskusijas apie dvasios ir kūno santykį; iki šiol įsitikinimai esant fizinį arba kitokį scientistinį pažinimo pamatą palaiko reikalavimą į bet kokį intuityvų žinojimą žiūrėti iš gamtos mokslais besiremiančio stebėtojo perspektyvos, t. y. suprasti save kaip objektą. Objektyvistinė savivoka yra ne vienoks ar kitoks smulkmenų aiškinimas, o vienkartinis natūralios nuostatos pasaulio atžvilgiu apgrąžos aktas. Pats gyvenamasis pasaulis turi būti įtrauktas į savęs suob-

jektinimo perspektyvą taip, kad viskas, kas jo horizonte mums šiaip jau atsiveria tarsi performatyviai, nepasauliniu požiūriu pasirodo kaip tiesiog beprasmis, išoriškas ir atsitiktinis, tik gamtos mokslų modeliais paaiškinamas vyksmas.

Kol kalbėjo ir teikė modelius mechanika, biochemija ir neurofiziologija, nebuvo įmanoma nužengti toliau už bendrų ir abstrakčių koreliacijų bei elementarių diskusijų apie dvasią ir kūną. Gamtamokslinės aprašymo sistemos yra per daug nutolusios nuo kasdienės patirties, kad atskirus savęs aprašymus skirtingai ir dideliu mastu siūlytų nukreipti į gyvenamąjį pasaulį. Situacija pasikeičia, ėmus kalbėti bendrosios sistemų teorijos, išsirutuliojusios iš kibernetikos ir jos modelių taikymo įvairiose biologijos srityse, kalba. Intelektinės veiklos pagrindu sudaryti ir į organinį gyvenimą orientuoti modeliai yra kur kas artimesni socialinei-kultūrinei gyvenimo formai nei klasikinės mechanikos modeliai. Kaip rodo stulbinantys Luhmanno sociologijos vertimo į sistemų teorijos kalbą rezultatai, toji kalba gali būti vartojama ir jos galimybės plečiamos taip lanksčiai, kad ji ir subtiliems gyvenamojo pasaulio reiškiniams teiktų naujų, ne vien, pavyzdžiui, tik objektyvuojamų, bet ir objektyvistinių aprašymų. Reikia turėti galvoje, kad inovacinės socialinės teorijos savo paradigmomis išties visados glūdėdavo pačioje visuomenėje ir niekados nepriklausė vien mokslo sistemai. Kad ir kaip būtų, objektinimo efekto stiprumas priklauso nuo to, kokiu mastu sistemų teorija įsiskverbia į gyvenamąjį pasaulį, kiek ji suteikia jam metabiologinės perspektyvos, kuria remdamasi paskui supranta save kaip aplinkos-su-kitomis-sistemomis-aplinkoje sistemą – tarsi pasaulio procesas vyktų ne kitaip, kaip per sistemos–pasaulio skirtis.

Tokiu būdu į subjektą atgręžtą protą pakeičia sistemos racionalumas. Dėl to metafizikos ir galios kritikos pagrindu vykdyta proto kritika, kurią apžvelgėme šiose paskaitose, netenka objekto. Kiek sistemų teorija įneša savitą dalykinį indėlį ne tik į mokslų sistemą, universalumo pretenzijomis įsiveržia į gyvenamąjį pasaulį, tiek įsitikinimus, jog tikrovė pagrįsta metafizi-

ka, ji pakeičia metabiologiniais. Čia praranda prasmę ir objektyvistų ginčas su subjektyvistais. Gal kalbos generuota intersubjektyvybė ir uždara savireferencinė sistema yra tos sąvokos, kurios pagrindžia kontroversiją, pakeisiančią nuvertintą dvasios–kūno problematiką.

Habermas, Jürgen
Ha31 Modernybės filosofinis diskursas: Jürgen Habermas. – Alma littera, 2002. 336 p.

ISBN 9955-08-229-1

Savo veikale „Modernybės filosofinis diskursas“ (1985) J. Habermasas analizuoja šiuolaikines modernybės teorijas: praktinę filosofiją, neokonservatyvizmą, atsisveikinimo su modernybe filosofiją. Remdamasis komunikacinio proto idėja autorius stengiasi parodyti, kad esama ir kitų išeities iš subjektinės filosofijos kelių.

UDK 1

JÜRGEN HABERMAS

MODERNYBĖS FILOSOFINIS DISKURSAS

Redaktorė LAIMA ARNATKEVIČIŪTĖ
Dailininkas RAMŪNAS ČEPONIS
Korektorė VALERIJA ŽEMAITYTĖ
Maketavo ARŪNAS ŠLIKAS

Užsakymas 2351
Išleido leidykla „Alma littera“, Juozapavičiaus g. 6/2, 2005 Vilnius
Interneto svetainė: www.almali.lt
Spaudė AB „Spauda“, Laisvės pr. 60, 2056 Vilnius



JÜRGENAS HABERMASAS, žyr
filosofas ir sociologas, gimė 1929
Getingeno, Ciūricho ir Bonos universitetuose studijavo filosofiją, istoriją, psichologiją, vokiečių literatūrą ir ekonomiką. Nuo 1961 m. Heidelbergo, 1964–1971 m. ir nuo 1983 m. Frankfurto prie Maino universitetų profesorius. 1971–1981 m. su C.-F. von Weizsäckeriu Štarnbergo Maxo Plancko instituto mokslo ir technikos pasaulio tyrimų direktorius, daugybės straipsnių ir knygų socialinės filosofijos klausimais autorius. Svarbiausi veikalai: „Teorija ir praktika" (1963), „Pažinimas ir interesas" (1968), „Apie socialinių mokslų logiką" (1970), „Legitimacijos problema vėlyvajame kapitalizme" (1973), „Dėl istorinio materializmo rekonstrukcijos" (1976), „Komunikacinės veiklos teorija" (2 t., 1981), „Modernybės filosofinis diskursas" (1985).

Pastarajame veikale analizuodamas šiuolaikines modernybės teorijas – *praktinę filosofiją, neokonservatyvizmą, atsisveikinimo su modernybe filosofiją* – ir remdamasis komunikacinio proto idėja mėgina parodyti, kad esama kitų išeities iš subjektinės filosofijos kelių.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais.
Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

A T V I R O S   L I E T U V O S   K N Y G A

ISSN 1392-1673
ISBN 9955-08-229-1
ISBN 3-518-28-349-9





Rekomenduojama kaina 25 Lt.